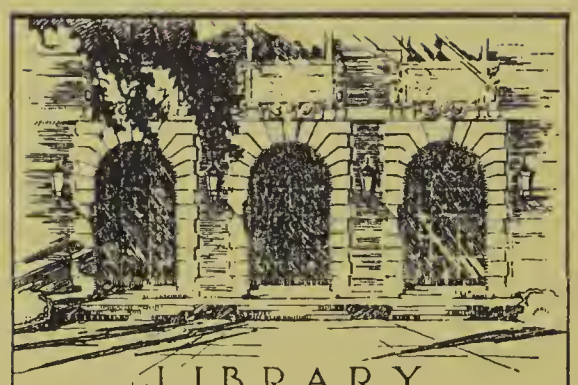


LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF ILLINOIS

290
E18w
v.2

Return this book on or before the
Latest Date stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

University of Illinois Library

AUG 18 1973
AUG 1 8 1973

MAR 11 1975
FEB 28 1975

MAR 9 1976

MAY 28 1976

AUG 9 1981
JUL 19 1981

FEB 25 1986
NOV 07 1985

DEC 05 1991
MAR 22 1992

JUN 26 1997
JUN 18 1997

APR 29 1986

L161—O-1096

WELTENMANTEL UND HIMMELSZELT

RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN ZUR URGESCHICHTE DES ANTIKEN WELTBILDES

VON

ROBERT EISLER

ZWEITER BAND

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK MÜNCHEN 1910

WELTENMANTEL UND HIMMELSZELT

RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN ZUR URGESCHICHTE DES ANTIKEN WELTBILDES

VON

ROBERT EISLER

ZWEITER BAND

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK
MÜNCHEN 1910

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen hat sich der Verfasser vorbehalten

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen

290
Ei Sw
v. 2

IV.

DER BAU DES HIMMELSZELTES

„ἡ Πλάτωνος οὐκ ἔστι τοιαύτη
αἰνιγματώδης οἵα ἡ Φερεκύδου“.

Prokl. in Plat. Tim. I, 40

Unter allen bisher besprochenen Überlieferungen, in denen das kosmische Götterkleid eine Rolle zu spielen schien, ist eine einzige — die Kosmogonie des Pherekydes von Syros einer noch weitergehenden Erörterung und Wiederherstellung sowohl fähig als auch bedürftig. Zu dem bereits besprochenen, erst seit einem Jahrzehnt bekannt gewordenen Papyrusfragment treten nämlich noch eine Reihe älterer Bruchstücke — zuletzt sorgfältig gesammelt von Hermann Diels in seinen „Fragmenten der Vorsokratiker“ — von denen sich mindestens eines, die Erwähnung des „gestickten Mantels auf der geflügelten Eiche“,[1] von Clemens dem Alexandriner nach einer Schrift des Gnostikers Isidoros zitiert, unmittelbar auf den hier behandelten Gegenstand bezieht.

Natürlich haben alle, die sich bisher gelegentlich oder besonders mit der aus mehr wie einem Grunde höchst merkwürdigen Schrift des Pherekydes zu beschäftigen hatten, auch irgendwie zu dieser rätselhaften Symbolverbindung Stellung nehmen müssen. Abgesehen von den älteren, mit naiver Intuition dem Richtigen sehr nahekommenden Deutungen,[2] die die Worte auf das über dem Weltenbaume aufgehängte Himmelstuch beziehen wollten, ohne sich viel darum zu kümmern, ob denn diese Vorstellungen in jener Zeit und in jenem Kulturkreis sonst auch nachzuweisen sind, liegen drei, ziemlich unbefriedigende, selbst von ihren Urhebern nicht mit allzugroßer Zuversicht vertretene Erklärungen vor.

Die Paraphrase von Diels habe ich bereits angeführt.[3] Sie ist insofern die anspruchsloseste, als sie nichts zu erklären unternimmt, sondern sich schlecht und recht mit der Herstellung eines äußeren Zusammenhanges begnügt. Auf die unvermeidlichen Fragen, warum denn der Baum bezw. die Eiche, geflügelt erscheint, welche Rolle die *δρῦς*

[1] Diels[2] p. 508, Clemens Al. IV, 53 aus Isidorus: *„ἵνα μάθωσι τί ἐστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος, πάντα ὅσα Φ. ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν, λαβὼν ἀπὸ τῆς τοῦ Χὰμ προφητείας τὴν ὑπόθεσιν.“*

[2] Siehe oben S. 194[3—7] und 195[1].

[3] Siehe oben S. 197 f.

und das gestickte Tuch bei der Weltschöpfung spielen, bekennt Diels in dieser unter dem ersten Eindruck der Grenfell'schen Veröffentlichung 1897 geschriebenen Abhandlung[1] ganz offen, keine Antwort zu wissen, nachdem er noch ein Jahrzehnt vorher[2] den Flügelbaum als das im Weltraum schwebende, mit dem Tuch als sichtbarer Hülle bedeckte Gerüst der Erde bezeichnet hatte, eine Auffassung, an der auch Zeller bis in die neueste Auflage seines Handbuches[3] festgehalten hat. Dagegen scheint Diels selbst in der zweiten Auflage seiner Fragmentensammlung[4] zu der alten kosmologischen Deutung zurückgekehrt zu sein.

Daneben verzeichnet er freilich — nach einer brieflichen Mitteilung dieses Gelehrten — eine Deutung Kaibels, der an einen märchenhaften, von Zeus benützten Webebaum denken wollte, mit Flügeln versehen, sodaß sich das ganze Gebilde in der Luft schwebend aus eigener Wunderkraft zu drehen imstande gewesen wäre.[5]

Gegen alle diese Erklärungsversuche erhebt sich der gleiche Einwand: ich vermag ihn nicht besser auszudrücken, als durch Newtons vielzitiertes Bekenntnis „hypotheses non fingo" — am wenigsten, wie man heute gern hinzufügen möchte, in mythologicis.

Allzulange sind die Geschichtsschreiber der antiken Philosophie von dem Vorurteil ausgegangen, daß der symbolische Ausdruck, wo er in philosophischen Schriften begegnet, die Mythen, die sich um die ältesten kosmologischen Darstellungen ranken, als frei erfundene Einkleidung oder doch als allegorisches Gewand einer dem Denker auch in abstracto gegenwärtigen, von ihm selbst neubegründeten Lehrmeinung aufgefaßt werden dürfen. Unter dieser Voraussetzung brauchte man

---

[1] Siehe oben S. 197$_1$.

[2] Archiv für Gesch. der Philos. I, S. 14. Dieselbe Deutung übrigens schon bei Tiedemann, Die ersten Philosophen Griechenlands S. 184.

[3] Philos. der Griech.[5] Ia, S. 83$_4$ versucht Zeller, die — richtigere — Ansicht der älteren Autoren zu widerlegen. Sein Hauptargument glaube ich oben S. 220$_4$ ausgeschaltet zu haben.

[4] Vgl. S. 508 Note 1: „Gerüste der Erde". Durch besondere Güte des Verfassers konnte ich schon die Korrekturbogen des im Erscheinen begriffenen Werkes für meine Arbeit einsehen. Ich hoffe keine Indiskretion zu begehen, wenn ich verrate, daß noch in den Besserungen letzter Hand der gewissenhafte Verfasser zwischen einem „Gerüste der Welt" nach alter Weise und seinem „Gerüste der Erde" geschwankt hat, da ja ein Fragezeichen selbst in der endgültigen Redaktion noch seine Zweifel andeutet.

[5] Den Text nach *δώματα* (vgl. oben S. 197 Zeile 26) setzt K. so fort: „*ποιεῖ δὲ ὧδε· δρῦν μεγάλην ὑποστήσας καὶ ὑπόπτερον ποιήσας*" *κτλ.* Es ist offenbar, daß er im Text des Clemens „*ἐπ' αὐτῇ*" in „*τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος* als lokale und instrumentale Bestimmung zu „*πεποικιλμένον*" zieht.

freilich auch an der Beispiellosigkeit der barocksten Einfälle und Vorstellungsgebilde keinen Anstoß zu nehmen; andrerseits war dann natürlich bei derartigen Willkürschöpfungen die Möglichkeit, Lücken der Überlieferung mit einiger Wahrscheinlichkeit zu ergänzen, entsprechend gering. Nun erweist sich aber eine solche Auffassung selbst für einen Geist von der Freiheit und Beweglichkeit eines Platon als vollkommen unhaltbar.[1] Um so mehr wird man in der älteren Zeit gerade dort, wo der Ausdruck ins Mythologische fällt, auch bei philosophischen Schriftstellern im engeren Sinn, geschweige denn bei einem „παλαιὸς θεολόγος“ wie Pherekydes von Syros den allerengsten Anschluß an vorhandene Überlieferungen anzunehmen haben. Eben an solchen Stellen wird man daher auf das bewährte Verfahren der vergleichenden Forschung die größten Hoffnungen setzen dürfen. Die Mythen, die in philosophischer Überlieferung vorliegen, sind deswegen nicht weniger und nicht mehr echte alte Mythen, als die in dichterischer Fassung erhaltenen. Wie diese künstlerischen, mögen jene lehrhaften Zwecken zuliebe abgewandelt und verändert worden sein. Allein in ihrem Kern sind die einen so wenig „erfunden“, wie die andern. Nicht das freie Spiel unterhaltlicher Novellenerfindung[2] eines altjonischen Fabulisten, wohl aber das organische Werden und die geschichtliche Gebundenheit der Überlieferung gerade bei jenen mystischen Bildern und Gleichnissen, aus denen sich das älteste Weltbild aufbaut, verbürgt einer vorsichtigen, methodisch zu Werke gehenden Ergänzung den gesuchten Erfolg. Eben unter diesem Gesichtspunkt muß aber Kaibels Vorschlag womöglich noch entschiedener abgelehnt werden, als die harmlose Märchenszene, die sich bei Diels vor dem belustigten Blick des Lesers und des Ergänzers selber entrollt.

An sich ist ja gewiß die Vorstellung, daß irgend ein göttliches oder dämonisches Wesen einen Baumstamm in der Hand trägt, wie der Vater Zeus in der Diels'schen „Novelle“ trotz oder vielmehr wegen der verzerrten Größenverhältnisse dieses Bildes dem Mythus nicht fremd. Allein man wird zugeben, daß sich von den Giganten, Lapithen und Kentauren, die mit entwurzelten Baumstämmen kämpfen, oder von dem

[1] Nicht eines der berühmten mythischen Gleichnisse Platons ist erfunden: weder die Atlantisfabel, noch die Erzählung des Paphlagoniers Er, weder das Höhlengleichnis, noch der Flug der Seele, weder die Spindel der Ananke, noch die zweigeschlechtigen Wirbelmenschen der Urzeit. Ja selbst dort, wo sich die Quelle bis jetzt noch nicht greifbar nachweisen läßt, wäre es methodisch verfehlt, an ein Autoschediasma zu denken.

[2] Es ist sehr bezeichnend, daß sich gerade diese, ausschließlich die Neuheit der Erfindung ausdrückende literargeschichtliche Gattungsbezeichnung den Bearbeitern des pherekydeischen Originaltextes so ungesucht aufgedrängt hat.

gemütlichen Waldgeist Chiron, der sich von der Jagd mit einem wildbretbehangenen Fichtenstämmchen im Arm heimwärts zu seinem Pflegling trollt,[1] nur schwer eine Brücke schlagen läßt zu dem weltenschöpfenden Zeus und seiner heiligen Hochzeit.

Kaibels Annahme aber scheitert schon von vornherein nicht nur an dem Mangel eines jeden noch so entlegenen Beleges für seinen automatisch rotierenden Webebaum,[2] dessen Spuren, wenn er je in der Phantasie irgend eines Volkes lebendig gewesen wäre, kaum so spurlos aus der reichen Überlieferung über die Weltenwebe verschwunden wären, sondern vor allem an der vollständigen Nichtachtung der inneren Sprachform und des sinnlichen Anschauungsgehalts der Worte, die gerade bei solchen selber noch halb bildlichen Überlieferungen vor allem berücksichtigt werden müßten.

Solange keine Stelle beigebracht wird — und ich glaube, damit hat es gute Wege! — die bewiese, daß die Alten in dem *ἱστός*, dem „Mast", „Träger" oder „Ständer" am Webstuhl ein *δένδρεον*, eine *δρῦς*, einen Baum, ja überhaupt etwas Gewachsenes, Lebendes erblickten, solange muß Kaibels Vorschlag a limine abgewiesen werden.

Nicht besser steht es mit der alten Diels-Zeller'schen Theorie vom „Gerüste der Erde": Daß man je ins Innere der Erde oder unter sie einen Baum als Träger der Oberfläche hingestellt habe — etwa in der Rolle jenes riesigen Lucifer, an dessen zottigen Leib Dante und Virgilius durch das Erdinnere hinabklettern, — davon ist nirgends eine Spur zu finden, als nur in der allzufrei spielenden kosmologischen Phantasie der neueren Erklärer.

Dabei fehlt der Vorstellung noch überdies jede innere Logik.[3] Allerdings, man hat zu allen Zeiten und aller Orten das kindliche Problem,

---

[1] Rotfig. Vasenb. bei Gerhard auserl. Vbb., III. Bd. Taf. 227. Der Typus wirkt noch in der Katasterismenlitteratur fort. Vgl. die Abb. Boll, Sphäre S. 145.

[2] Als Spindel („*ἄτρακτος*" s. oben S. 98_4, 200_0, 244_2), als Radnabe („*ἀξών*") ist die Weltachse wohl aufgefaßt worden. Vgl. etwa Hippolyt. ref. IV, 49 p. 122_5 ff.: „*ὑπόπτερος ἄξων, ὁ περαίνων ἑκατέρους τοὺς πόλους διὰ μέσης τῆς γῆς καὶ στρέφων τὸν κόσμον.*" Allein der Webebaum ist gewiß schon durch seine ausnahmslos wagrechte Lage für eine Vergleichung mit der Weltaxe ganz ungeeignet.

[3] Rohde, Psyche S. 6 spricht sehr schön, — m. W. als erster — von einer „phantastischen Logik" in der Vorstellungsbewegung jener ältesten, mythenbildenden Zeit. Nur diese, nicht etwa eine verstandesmäßig gebundene Nüchternheit der Gedankenfolge ist auch hier gemeint. Ich gebrauche den Ausdruck trotz der Gefahr eines möglichen Mißverständnisses, um die vollkommene Ausschließung spielender Willkür oder ästhetischer Freiheit auszudrücken, die ich in diesen Symbolgebilden zu finden glaube.

wer denn die Erde trage, in einer Art gelöst, die den recursus in infinitum in der gröblichsten Form herausfordert.[1] Denn wer sollte wieder die mythische Schildkröte, oder den geheimnisvollen Fisch, wer den unermüdlichen Riesen tragen, auf dessen Rücken die Welt wuchtete? Und es war wirklich nicht der dümmste Einfall, auf den ein grübelnder Geist kommen konnte, als buddhistische Denker die Behauptung wagten, die Erde sei in einem unaufhörlichen Fallen in die unendlichen Tiefen des Weltraums hinab begriffen![2] Gewiß, es hat Leute gegeben, die die Erde als eine von vier oder sieben Säulen getragene Tischplatte[3] aufzufassen beliebten, ohne sich allzuviel Gedanken zu machen, worauf denn ihrerseits die Tischfüße stehen sollten, so daß noch das Buch Hiob, einerseits von den Tragsäulen der Erde (9, 6) sprechen und dann wieder die Allmacht Gottes bewundern konnte, „der die Erde ruhen läßt über dem Nichts".[4] Aber daß jemand das Schweben der Erde — gesetzt den Fall, man dürfte wirklich dem Pherekydes diesen für ihn höchst unwahrscheinlichen Gedanken zutrauen[5] — dadurch ausgedrückt haben sollte, daß er ihr einen „fliegenden" Baum zum Träger gab, — das heißt doch der kosmischen Phantasie, die im Gegenteil gewohnt war, mystisch bedeutsame Bäume mit ganz besonders mächtigen Wurzeln zu begaben,[6] etwas zuviel auf einmal zumuten. Ja, gesetzt selbst den Fall, man wollte sich über das Ungeheuerliche an dieser Vorstellung hinwegsetzen[7] —

[1] Eine sehr lehrreiche Stelle dieser Art bietet die rabbinische Kosmologie Mon. Jud. p. 229, 758 Chagiga XII, 6): „R. Jose sagte: . . . . Worauf ruht die Welt? Auf Säulen. . . . Die Säulen ruhen auf dem Wasser. . . . . Das Wasser ruht auf Bergen. . . . . Die Berge werden gehalten vom Winde. . . . . Der Wind ruht auf dem Sturm. . . . . Der Sturm hängt am Arme des Heiligen, gelobt sei er."

[2] S. Warren, Les idées philosophiques et religieuses des Jainas, trad. Pointet, Ann. du Musée Guimet X. Bd. p. 410.

[3] Siehe unten über die „*θεῶν τράπεζα*".

[4] c. 26, 7. Möglicherweise gehören diese beiden Vorstellungen verschiedenen Schichten des Buches an. Jedenfalls mag es nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen, daß bei aller Uneinigkeit über die Abfassungszeit des Buches Hiob bezw. seiner einzelnen Teile, kein Ansatz über 500 hinaufgeht, die Mehrzahl aber das Buch erst in die Zeit Alexanders d. Gr. setzt, sodaß die Priorität der Vorstellung von der *γῆ μετέωρος* der milesischen Philosophie auf jeden Fall gewahrt bleibt. Die Wurzeln dieser höchst fruchtbaren, absolut unorientalischen Idee sollen weiter unten zur Besprechung gelangen.

[5] Diels hat bekanntlich dieser Annahme zulieb das Zeitalter des Pherekydes sehr tief herabgerückt.

[6] Nach Plinius N. H. 16, 55 reichen z. B. die Wurzeln der heiligen Eiche von Dodona bis in den Tartarus.

[7] Die indische Überlieferung (Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 114) kennt tatsächlich einen seltsamen Wunderbaum, dessen Wurzeln im Himmel, dessen Wipfel der

wem schwankt nicht buchstäblich der Boden unter den Füßen, wenn er sich bemüht, die sichtbare Oberfläche der wohlgegründeten, unerschütterlich festen Erde unter dem Bilde eines leichten Gewebes, lose hingespreitet über die schwanken Wipfel eines fliegenden Baumes zu erfassen?

Ich glaube es wäre an der Zeit, sich die Augen zu reiben und zu erwachen, bevor man aus den luftigen Höhen dieses schwindelerregenden Schwebetraumes allzu unsanft auf den gewohnten Boden der harten Wirklichkeit herabstürzt!

Jedenfalls hat vor diesen beiden Auslegungsversuchen der dritte noch zu besprechende Gedanke den großen Vorzug voraus, daß er sich in methodisch einwandfreier Weise an Gegebenes anlehnt: mit richtigem Blick haben nämlich sowohl Henri Weil[1] als auch Diels[2] erkannt, daß die Erklärung für dieses jedenfalls sonderbare, und wenn man so sagen darf, unnatürliche Vorstellungsgebilde irgendwo in einer Kulthandlung, im Zeremoniell irgendeiner *ἱερὸς γάμος*-Feier oder dergleichen zu suchen ist, und vermutungsweise auf den am Mast des heiligen Schiffskarrens aufgehängten Panathenäenpeplos hingewiesen. Ich selbst bin lange Zeit im Banne dieses schon durch Zufälle der Überlieferung[3] nahegelegten Gedankens gestanden.[4] Vieles, woran Weil und Diels nicht einmal gedacht hatten, schien für diese Annahme zu sprechen: man

---

Erde zugekehrt sind und der demnach einigermaßen der Vorstellung eines „fliegenden“ oder „schwebenden“ Baumes entspricht. Vgl. Kathaka Upanishad VI, 1: „Aufwärts die Wurzeln, abwärts die Zweige hat der ewige açvattha (Feigenbaum), er heißt «Samen», er «Brahma», er «amrtam» in ihm beruhen alle Welten, über ihn hinaus ragt keiner.“ Vgl. Bagaradgita XVI, 1 „aufwärts die Wurzeln“ u. s. w. wie oben . . „der açvattha, dessen Blätter die Metra sind, wer ihn kennt ist der Veden kundig“. Vgl. Ṛgv. I, 24, 7: „Im Bodenlosen hält aufrecht König Varuna, der Heiliggesinnte, den Schopf des Baumes. Abwärts sind sie gerichtet, oben ist ihre Wurzel, möchten die Strahlen in uns hineingelegt sein.“ Eine ähnliche Vorstellung („Wurzeln oben, während sich die Wipfel wie umgekehrte Tannen nach unten verjüngen“) wollte mit andern Scartazzini (Dantehandb. 402; Comm. Lips. II, 434 ff.) aus der Beschreibung des „albero mistico“ Purg. XXII, 131 ff. herauslesen. Doch ist davon m. E. in den Originalworten des Dichters („un arbor che trovammo in mezza strada | con pomi ad odorar soavi e buoni; | e come abete in alto si digrada | di ramo in ramo, cosi quello in giuso, | cred'io perchè persona su non vada“) nichts zu finden.

[1] In dem oben S. 195[4] erwähnten Aufsatz.

[2] a. a. O. S. 147.

[3] Origenes c. Cels. bei Diels[2], S. 509 fr. 5 erwähnt den Panathenäenpeplos so unmittelbar nach Anführung einiger Zeilen Pherekydeischen Textes, daß man fast versucht ist, auch das noch zum Zitat zu ziehen.

[4] In zwei, im März und April 1907, im Eranos Vindobonensis und im k. deutschen archäologischen Institut in Rom gehaltenen Vorträgen (vgl. den Bericht von Hermanin, in Seemanns „Kunstchronik“ 1907, Sp. 444 ff.) habe ich noch diese Vermutung vertreten.

kennt die schöne Exekiasschale mit dem Dionysosschiff, wo der Gott unter der heiligen Eibe gelagert im Schatten dieses lebenden Mastbaumes über das ruhige Meer hinfährt;[1] im Schiffskarren der Nerthus, von dem Tacitus[2] zu berichten weiß, und der nach seinem Zeugnis „vestibus contecta" einherfuhr, dachte sich MANNHARDT[3] den Maibaum als „arbor intrans" über Land gezogen, und mit ein wenig Phantasie konnte man sich leicht die „Kleider" oder „Vorhänge", mit denen der Karren bedeckt war, in einen über dem Maibaum aufgehängten Peplos der Göttin, wie bei der Panathenäenprozession umdeuten. Dazu kam noch, daß dieses Dionysosschiff mit dem lebenden Mastbaum gerade für die jonischen Städte Kleinasiens[4] nachweisbar ist und als kosmisches Symbol, als Vorbild des Erdnachens, wie ihn vielleicht Thales,[5] sicherlich die Babylonier[6] gekannt haben, recht gut seinen Platz in der Kosmogonie des Pherekydes ausgefüllt haben könnte. Gerade für ein Schiff wäre dasselbe Epitheton „*ὑπόπτερος*" „beflügelt", das bei Pherekydes soviel Kopfzerbrechen verursacht hat, anderweitig bezeugt[7] und die Möglichkeit einer Übertragung des Ausdrucks auf den Mast des Schiffes als Träger der „Segelflügel" ließ sich von vornherein gewiß nicht ausschließen. Trotzdem glaube ich heute, auch diese besser begründete Vermutung rundweg abweisen zu sollen. Denn vor allem muß doch bedacht werden, daß die Stellung dieses seltsamen Fragments vom geflügelten Baum im Zusammenhang der ganzen Pherekydeischen Kosmogonie noch in gar keiner Weise festgelegt worden ist.

Es ist ein Einfall, aber auch nicht mehr, wenn DIELS und KAIBEL das versprengte Stückchen gerade in die Lücke zwischen den zwei

---

[1] GERHARD, Auserl. Vbb. I, Taf. 49; Wiener Vorl. Bl. 1888 t. VII, 1[9]; PANOFKA, Vasi di premio Taf. IV, 6. Soeben veröffentlicht ARTHUR J. EVANS, Transact. IIIrd Intern. Congr. Hist. Rel. vol. II, p. 196 einen minoischen Goldsiegelring, den RICHARD SEAGER (Pennsylvania) in Moklos auf Kreta ausgegraben hat. Er stellt den „Advent" einer Göttin auf einem Schiff mit Tierkopfheck dar, dessen Mast der heilige Baum bildet.

[2] Germania 9 cf. 40. Vgl. dazu „Frigg, auf der Erde Schiff fahrend" im Solarliod v. 77.

[3] Feld und Waldkulte[2] I, 583 ff.

[4] Smyrna z. B. vgl. USENER Sintflutsagen S. 116, 2.

[5] DIELS FVS[2] p. 9 Z. 29 (Seneca).

[6] Diodor II, 29: „*περὶ δὲ τῆς γῆς ἰδιωτάτας ἀποφάσεις ποιοῦνται λέγοντες αὐτὴν σκαφοειδῆ εἶναι καὶ κοιλήν.*" Dazu vgl. Herodot I, 194 über die kreisrunden, auf dem Euphrat verwendeten Boote und die Abbildungen bei Maspero hist. anc. des peuples I, 542, wo übrigens seltsamerweise behauptet wird, Diodor spreche von einem umgekehrten Schiff. Ich erwähne das, weil der Irrtum seither dutzendfach nachgeschrieben worden ist.

[7] Pind. Ol. 9, 24: „*ὑπόπτερος ναῦς*".

Kolumnen des Papyrus Grenfell hineinzwängen wollen. Geradesogut kann es, wenn auch nicht leicht vorher, so doch sehr wohl irgendwo im folgenden, heute verlorenen Text gestanden haben.

Bleibt also immer noch die erste, unerläßliche Voraussetzung jeder Deutung des „geflügelten Baumes“ die Wiederherstellung des Gedankenganges der ganzen Pherekydeischen Kosmogonie in allgemeinen Umrissen, natürlich soweit das die vorhandene Überlieferung gestattet, — eine Aufgabe, die auch an sich bei der Eigenart und Bedeutsamkeit dieses Schriftdenkmals gewiß die aufzuwendende Mühe reichlich lohnt. Für jeden derartigen Versuch aber legen nun schon von vornherein die Ergebnisse der bisher durchgeführten Untersuchung über den Mythus von der Weltenwebe eine bestimmte Richtschnur fest.

Denn so gewiß ein griechisch geschriebenes Sprachdenkmal zunächst aus klassischen Vorstellungen heraus erklärt werden soll, so wenig wird man bei der Untersuchung eines Textes, den schon die Alten aus irgendwelchen Gründen auf orientalische Vorbilder[1] zurückführen zu

[1] Pherekydes von Syros als „*μαθητὴς Αἰγυπτίων καὶ Χαλδαίων*“ Diels FVS[2] p. 8 Z. 41 (Josephus Flav.). Angebliche Studienreise des Pherekydes nach Ägypten, ibid. p. 296 Z. 11 und 13 (Cedren). „*Φ. κτησάμενον τὰ Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία*“ (ibid. p. 504 Z. 26 f. (Suidas). „*Παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φ. λαβὼν τὰς ἀφορμάς*“ ibid. p. 509$_5$ (Philo von Byblos). *Φ. λαβὼν ἀπὸ τῆς τοῦ Χὰμ προφητείας τὴν ὑπόθεσιν*“ ibid. p. 508 Z. 3 ist ein besonders wichtiges Zeugnis, weil es sich unmittelbar auf die Vorstellungen vom *φᾶρος* und der *ὑπόπτερος δρῦς* bezieht. Natürlich kann keine Rede davon sein, daß die von Clemens bezw. dem Gnostiker Isidoros für Pherekydes Vorlage gehaltene pseudepigraphe „Prophetie des Cham“ wirklich altorientalisch gewesen wäre. Wes Geistes Kind dieser ehrwürdige „Prophet“ gewesen ist, läßt sich vielmehr noch unschwer erkennen. „Erez-Cham“ „*γῆ Χάμ*“ (LXX) ist in Ps. 105$_{23.\ 27}$, 106$_{22}$ ein offenbares Parallelsynonym zu Mizraim, LXX: *Αἴγυπτος*. Man hat längst (vgl. Ebers, Ägypten I, 55; Lefébure, Transact. Soc. Bibl. Archeol. IX, 170 mit dem Hinweis auf den ägyptischen Gott Chem) zu diesen Stellen den alteinheimischen Namen Kēmet, koptisch *KHME, KHMI* oder *XHME* = „die schwarze“ (sc. Erde des Nillands, im Gegensatz zu „dešret“ der „roten“ Erde der libyschen Wüste) verglichen (s. Plutarch, de Isid. 32 *χημία* = *μελάγγειος*). Infolge der bei Plutarch, De Is. et 38 und in altägyptischen Texten (Brugsch, Rel. und Myth. 647) bezeugten Deutung der Isis auf die vom Nil befruchtete Erde führt die Göttin spätestens in hellenistischer Zeit den Beinamen *Χημία* (griech. = *μελανηφόρος*, Orph. hymn. 42 f. volksetym. mit „*Αἰγύπτου χεῦμα*“ zusammengestellt) und erscheint in alchemistischen Texten hermetischen Ursprungs als Patronin der „schwarzen Kunst“ zauberkräftiger *χεύματα*, der *χημεία*. Mit ihr wetteifert als Offenbarer alchimistischer Geheimnisse der Hermes Trismegistos selbst, *Ἑρμο-χύμιος* (= *μελάμβωλος* Steph. Byz.) d. h. der mit dem Gott Chem von Punt ausgeglichene Weisheitsgott Dhuti-*Θεῦθ*. Eine „*προφήτεια τοῦ Χαμ*“ kann also nur eine hermetische Schrift alchimistischen Inhalts gewesen sein, wahrscheinlich in apokalyptischer Form mit der Enthüllung kosmischer Geheimnisse verbunden, in der, sei es nach Pherekydes, der ja dem Zeugnis des Papyrus Grenfell zufolge in Ägypten gelesen und abgeschrieben wurde, sei es nach

sollen glaubten, und der tatsächlich der Kritik in drei Zeilen der glücklich wiedergefundenen Urschrift nicht weniger als drei verschiedene, nur auf diese Weise zu erklärende Züge dargeboten hat,[1] die Heranziehung morgenländischer Überlieferungen oder Bildwerke, zunächst wenigstens zu heuristischen und vergleichenden Zwecken zu scheuen haben.

Tatsächlich bewährt sich dieses Verfahren schon gleich wieder bei der Bestimmung und Erklärung des Titelsymbols der Pherekydeischen Kosmogonie in überraschender Weise. Man hat behauptet, daß die antike Überlieferung zwischen mehreren Bezeichnungen der fraglichen Schrift schwankt,[2] und führt zum Beweise dessen drei Stellen an:

Die erste[3] davon bietet nur ein recht unbestimmt klingendes Zitat „*Φερεκύδης ἐν τῇ θεολογίᾳ κτλ.*“; die zweite dagegen liefert eine ausdrückliche Aufzählung der Titel des ganzen Pherekydischen Schriftwerks in folgenden Worten:[4]

„Alles was er geschrieben hat ist folgendes: der «Siebenwinkel» oder die «Göttermischung»[5] oder «Götterzeugung», eine Götter-

---

einer unbekannten Quelle (vgl. unten über Philons Theorie vom kosmischen Baum) von der *ὑπόπτερος δρῦς* und dem *φᾶρος* die Rede war. In der Völkertafel Gen. 10_6 ist *Χάμ* (= ʿAmm, arabischer Namen des Mondgottes) als Ahnherr der Leute von *Χούς* (l. Kôš), *Μεσραΐν* (l. Muzrî), *Φούδ* (l. Pûṭ), alles drei Namen arabischer Landschaften, (Hommel, GGGAO 16 f.) und *Χαναάν* erwähnt. Da man in hellenistischer Zeit — wie übrigens die populären Bibelversionen noch heute — *Χούς* für Kûsch = Nubien und Äthiopien, *Μεσραΐν* für Mizraïm = Ägypten las, erklärt sich ohneweiters, daß die Alexandrinischen Gelehrten, denen die hermetische Cham-prophetie und die Septuaginta vorlag, das alchimistische Werk für eine ägyptische oder phönizische (Phönizien vulgo = Kanaan) Geheimlehre (oben „*Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία*“) hielten. Gab sich das Werk selbst für phönizisch aus (ähnlich wie die hermetischen Mōchos-Pseudepigraphen, oben S. 268_0), dann kann es nicht älter gewesen sein als die Septuaginta. Die hier zusammengestellten Nachrichten sind also wichtiger für die Erkenntnis der Kulturschichten, in denen Pherekydes nachwirkte, als derer, aus denen seine Lehre erwachsen ist. Ihre Bedeutung liegt nur darin, daß man zu einer Zeit, wo die orientalischen und orientalisch-hellenistischen Quellen noch reicher flossen, auf die Übereinstimmungen zwischen Pherekydes und seinen angeblichen Vorbildern, die sich gewiß nicht alle durch späte Benützung der Pherekydeischen Theogonie erklären lassen, aufmerksam geworden war.

[1] Siehe oben S. 202 über die Wortform *ὠγηνός*, S. 206—209 über die *ὠγηνοῦ δώματα* und die entsprechenden Darstellungen auf den babylonischen Kudurrus, endlich S. 199 ff. über die männlichen Weber im Orient.

[2] Unter den Bedenken, die seinerzeit Dieterich im „Abraxas“ 99 S. gegen die seither glänzend erwiesene Echtheit der Pherekydeischen Schrift vorgebracht hat, stehen diese angeblichen Widersprüche an erster Stelle.

[3] Diels FVS[2] 71 B. 10 p. 510 (Apoll. de pron. p. 65, 15 Schn.).

[4] Suidas s. v. *Φ.* Diels[2] p. 504 Z. 32 f., 71 A 2.

[5] Die folgenden Untersuchungen werden das, was heute gewöhnlich Theokrasie genannt wird (vgl. Lobeck Aglaoph. 614, Kern, De Orphei etc. theog. 92), die be-

lehre,[1] enthaltend Ursprung und Abfolge der Göttergeschlechter" („*ἔστι δὲ ἅπαντα ἃ συνέγραψε ταῦτα: Ἐπτάμυχος ἤτοι Θεοκρασία ἢ Θεογονία. ἐστὶ δὲ θεολογία ⟨[ἐν βιβλίοις ῑ]⟩*[2] *ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδοχάς*").

Dazu kommt dann als angebliche Variante die Nachricht des Eudem:[3] „Pherekydes von Syros (zählt) als die drei Urwesen, die von Ewigkeit her bestehen, den Zâs und den Chronos und die Chthonie auf. . . Den Chronos aber läßt er aus seinem eigenen Samen Feuer, Windhauch und Wasser erzeugen . . und aus diesen in fünf Winkeln verteilten (Prinzipien) ein zahlreiches weiteres Geschlecht von Göttern hervorgehen, das „Fünfwinkelgeschlecht" oder, was dasselbe ist, „das in fünffacher Ordnung gegliederte" Geschlecht genannt („*ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς διῃρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστῆναι θεῶν, τὴν πεντέμυχον*[4] *καλουμένην, ταὐτὸν δὲ ἴσως εἰπεῖν πεντέκοσμον*").

---

wußte Ausgleichung verschieden benannter Göttergestalten, auch für die Pherekydeische Theogonie im reichsten Maß nachweisen könne. Insofern wäre dann dieser Titel ein wertvolles, ja unentbehrliches Zeugnis — wenn man nur eben beweisen könnte, daß die Alten das Wort in diesem Sinne verwendet haben. (Die neuplatonischen, in den Lexicis angeführten Stellen, Jamblich. Vita Pyth. p. 470; Suidas s. v. *Ἡραισκός*, Damask. bei Phot. bibl. 335$_{34}$ verstehen immer *θεοκρασία* als Vereinigung, [*ἕνωσις*] mit der Gottheit.) Immerhin kann der Titel, wenn er alt ist, eine sehr konkrete Bedeutung haben (vgl. oben S. 223$_7$ über „*γέννη καὶ κρῆσις*" bei Empedokles und den orphischen „*Κρατήρ*"; dazu den Ausdruck *συστῆναι γενεὰν θεῶν* in dem oben angeführten Zitat). Es ist nicht einmal ausgeschlossen, daß *κρᾶσις* hier für Liebesvereinigung (gnostisch „Syzygie") der Götter steht; sonst heißt das freilich *μῖξις* (über den Unterschied vgl. Alex. von Aphrodisias, de mixtione 216$_{14}$ Bruns; Arnim fragm. stoic. II, 155). Irgend ein Grund, das Wort an sich für spät zu erklären, liegt m. E. nicht vor. Siehe auch in der unten folgenden Tabelle den Psephos von *ΘΕΟΚΡΑΣΙΑ*.

[1] Diels hat auch diesen letzten, farblosesten Ausdruck hier und in dem Zitat des Apollonios groß gedruckt. Keinesfalls kann es sich um Anführung eines weiteren, selbständigen Titels handeln, da alle erhaltenen Fragmente offenbar einem Werk angehören. Wird das aber zugegeben, so ist nicht recht einzusehen, warum als Überschrift für die Sammlung der vorhandenen Bruchstücke gerade dieser generelle Titel gewählt wurde, der doch zweifellos nur die Gattung des Schriftwerkes zu bezeichnen hatte. Suidas selbst — so verstehe ich den Satzbau — scheint *θεολογία* nicht mehr wie die zwei vorangestellten als Untertitel, sondern als allgemeine Bezeichnung betrachtet zu haben.

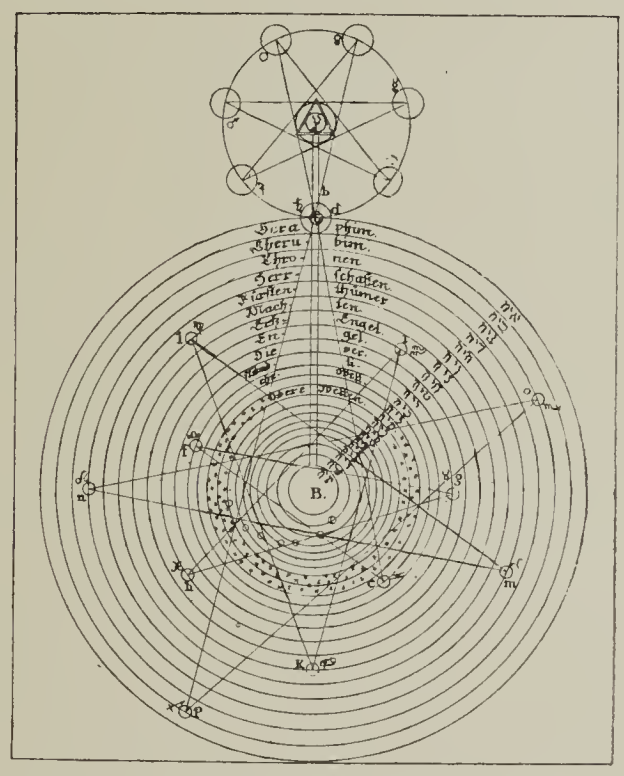
[2] Von Gutschmid wohl mit Recht athetierte Angabe, die aus einer folgenden Zeile — über die Bücherzahl der „Autochthonen" des Leriers — versehentlich hinaufgeraten zu sein scheint. Selbst wenn die hohe Stichenzahl (?) 600 die am Rande des Papyrus Grenfell beigefügt ist, ganz unbedenklich wäre — das Werk müßte dann etwa die Länge der Hesiodeischen Theogonie gehabt haben —, bleibt eine Einteilung in zehn „Bücher" doch unwahrscheinlich.

[3] Diels FVS^2 p. 506 Z. 28 ff.

[4] Ganz mißbräuchlich wird die Schrift des Pherekydes als die „Pentemychos" zitiert. *II.* ist hier als Adjektiv zweier Endungen auf *γενεά* bezogen, *μυχός* als Substantiv ist gen. masc.

Wer hier genau zusieht, wird m. E. einen Widerspruch oder auch nur ein Schwanken in den Quellen gar nicht finden können.

Denn während Suidas den Ausdruck „*Ἑπτάμυχος*“ als Überschrift bezw. Titelsymbol der ganzen Schrift anführt, wird die Bezeichnung *πεντέμυχος* (= *πεντέκοσμος*) bei Eudem nur auf eine bestimmte Göttergruppe (*γενεὰ θεῶν*) angewendet, die ausdrücklich zu der Dreiheit ewiger Urwesen, Zas, Chronos und Chthonie in Gegensatz gestellt wird: und zwar als eine Fünfheit, die erst durch Einführung einer zweiten Dreiheit erschaffener Stoffe (*πῦρ, πνεῦμα, ὕδωρ*) aus dem ältesten Urwesen, dem Chronos, entstanden ist. Wo liegt nun aber der Widerspruch, wenn das uranfängliche, aller Schöpfung vorangehende Sein als Dreiheit vorweltlicher Wesen dargestellt, die zweite Seinsstufe der Welt, das Erschaffene als Fünfheit aufgefaßt, das Ganze der Wirklichkeit endlich als Siebenzahl bezeichnet, und dieses oberste Symbol als Titel der ganzen Kosmogonie vorangestellt wird? M. E. kann im Gegenteil nicht leicht etwas mehr Licht über die Anlage und die mystische Darstellungsweise der Pherekydeischen Schrift verbreiten, als diese beiden, vortrefflich zueinander stimmenden Überlieferungen. Denn wenn auch für die Urdreiheit dieser Kosmogonie kein Namen erhalten ist, so genügt doch die Tatsache, daß die Fünf- und Siebenheit nicht als abstrakte Zahl, als Pentas oder Heptas schlechthin eingeführt wird, sondern unter einem jedenfalls — wie immer man die Bezeichnung verstehen mag — auf ein räumliches Gebilde hindeutenden Namen auftritt, vollauf, um zu erkennen, daß Pherekydes, der zuerst von allen Hellenen der rhythmisch gebundenen Rede für seine Darstellung entsagte,[1] dafür als erster unter allen griechischen Schriftstellern in seiner Theologie, wie nachmals der *ἱερὸς λόγος* der Pythagoreer, wie Philolaos und Platon[2] geometrische Symbole zum Ausdruck mystischer Lehren verwendete.

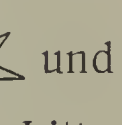


Figur 42. **Die Sephirot und der mystische Siebenstern.**
Kosmogramm aus dem „Sohar“. Nach dem Kupferstich in WELLINGS opus magico-cabbalisticum.

[1] Suidas s. v. *Ἑκαταῖος*. Diels FVS[2] p. 505 „*πρῶτος . . συγγραφὴν πεζῶς ἐξενεγκεν Φερεκύδης*“ cf. ibid. p. 504 Ziff. 28.

[2] Prokl. in Eukl. p. 22, 9 Friedl. Diels[2] p. 246: „Theologie in Gestalt von mathe-

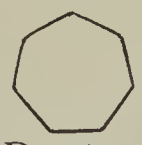
Da die überlieferten Namen dieser vorauszusetzenden Diagramme *ἅπαξ εἰρημένα* sind, ließe sich natürlich aus den Schriftquellen allein auf ihre Gestalt kein Rückschluß ziehen. Um so dankbarer muß man das Zeugnis der monumentalen Überlieferung begrüßen, die durch jene oben[1] abgebildeten altbabylonischen Darstellungen der zwei kosmischen Symbole, des Heptagramms und des Pentagramms, der Forschung das Recht verbürgen, den Gebrauch derartiger kabbalistischer Zeichen in die Urzeit der antiken Kultur zurückzudatieren.

Selbst wenn nicht gerade *ἑπτάμυχος* und *πεντέμυχος* bei Pherekydes in so bezeichnender Weise nebeneinander gestellt wären, könnte man die Beziehung dieser Ausdrücke auf diese beiden Kosmogramme  und nur schwer vermeiden. Daß der Gedanke in der bisherigen Litteratur noch nicht aufgetaucht ist, beweist bloß, daß der dicke Staub, der sich im Lauf der Jahrhunderte über den Büchern in Doktor Faustens Studierstube aufgehäuft hat, seit den Zeiten des jungen Goethe nicht mehr gelüftet worden ist. Einmal aufmerksam gemacht, sieht wohl jeder ein, daß diese seltsamen Ausdrücke erst aus solchen Vorstellungen heraus einen sinnlichen Anschauungsgehalt empfangen. Auch wer nie selbst zu den im tiefsten Grund einer gewundenen Talschlucht — „*ἐν μυχῷ Ἄργεος ἱπποβότοιο*“ — gelegenen Ruinen von Mykenä hinaufgepilgert ist, wird gerne zugeben, daß das von den bisherigen Bearbeitern recht gut mit „Schluft“ übersetzte Wort „*μυχός*“, anderswo auf Höhlengänge, tiefe Meerbusen, Flußmündungen oder sonstwie schwer zugängliche, tief eindringende Öffnungen angewandt, nur spitze Winkel bezeichnen kann, während der allgemeinere Ausdruck „*γωνία*“ auch auf rechte oder gar einladend geöffnete stumpfe Winkel passen könnte. Wie das deutsche Wort „schliefen“ nur im Hinblick auf enge, mählich sich verjüngende Öffnungen gebraucht wird, kann wohl auch der Ausdruck *μυχός* nur auf spitze Winkel angewendet werden. Bedenkt man aber weiter, daß schon die Gleichung „*πεντέμυχον, ταὐτὸν δὲ ἴσως εἰπεῖν πεντέκοσμον*“,

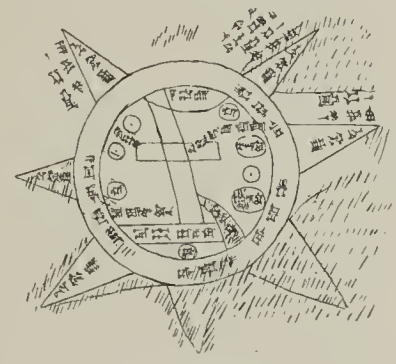
---

matischen Figuren (*„θαυμαστὰ δόγματα περὶ θεῶν διὰ τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν*“) lehrt Plato und der *Ἱερὸς λόγος* der Pythagoreer (*„παραπετάσμασι τούτοις χρωμένη τὴν μυσταγωγίαν κατακρύπτει τῶν θείων δογμάτων*“) und Philolaos in den «Bakchen».“ cf. Plut. de Isid et Osir. c. 75: *„οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ ἀριθμοὺς καὶ σχήματα θεῶν ἐκόσμησαν προσηγορίαις*“; ibid. c. 30 ist die Darstellung einer Triade durch den Dreieckswinkel V, wie oben S. 334 vorausgesetzt, ausdrücklich bezeugt: *„τὴν μὲν τοῦ τριγώνου ⟨γωνίαν⟩ Ἅιδου καὶ Διονύσου καὶ Ἄρεος εἶναι*“. Diagramme bei Anaxagoras glaubt Kothe, Fleckeisens Jahrbb. 1886, S. 769 ff. aus Clem. Alex. Strom. I, 364 P. und Laert. Diog. II, 11 (Diels[2] p. 296, Z. 26) erschließen zu können.

[1] S. 304 Abb. 36 und Anm. 5.

ganz abgesehen von der ausschließlichen Verwendung „regelmäßiger“ Gebilde in der Konfigurationsmystik den Gedanken an irgendeine, außerhalb des begrenzten Kreises allseitig symmetrischer Figuren gelegene Gestalt ausschließt, daß ferner durch die eben festgestellte Bedeutung von *μύχος* das gewöhnliche Pentagon , noch mehr aber das schon ganz flachwinkelige Siebeneck  aus der engeren Wahl ausscheidet, so bleibt kaum eine andere Deutung als die auf jene beiden Sternfiguren offen.

In der Tat ist „Heptamychos“ unter dieser Voraussetzung ein durchaus geeigneter Titel für eine mystische Kosmogonie. Es genügt, ein beliebiges kabbalistisches Buch aufzuschlagen[1] — ich nenne etwa das durch Goethe berühmt gewordene „Opus magico-cabbalisticum“ von Welling — um sich zu überzeugen, daß bis in die neueste Zeit das Heptagramm die allzeit bereite Grundlage für die seltsamsten, Makro- und Mikrokosmos umfassenden Welt- und Sphärenkonstruktionen gebildet hat. Die Gepflogenheit geht zunächst auf die mittelalterliche mystische Spekulation der Juden zurück, die die zehn Sephiroth[2] innerhalb eines Heptagramms angeordnet darzustellen liebten;[3] daß sie uralt ist, sieht man am besten an der von Peiser veröffentlichten, durch die Wiedergabe bei Jeremias weiteren Kreisen bekannt gewordene babylonische Weltkarte aus dem 9. Jahrh. v. Chr., die die Erde selbst in Gestalt eines Heptagramms zur Abbildung bringt.[4]



Figur 43.
Babylonische „Weltkarte“.
Tontäfelchen im British Museum.

Dazu kommt noch, daß der in Triaden fortschreitende Aufbau,[5] den

---

[1] Vgl. oben S. 331 Abb. 42.

[2] Dieser mystische Begriff ist einerseits in Anlehnung an die *σφαῖραι* der griechischen Kosmologie, andrerseits auf Grund von hebr. sephirah = „Zählung“ zu verstehen.

[3] cf. Jewish Encycl. vol. VIII, p. 252 col. a.

[4] Vgl. Abb. 43 nach der Publikation des genannten Verfassers, Zeitschr. f. Assyr. IV, 360 ff.

[5] Die nächste Analogie bietet das bei Zeller, Phil. d. Gr. III/2[4] 784 geschilderte, durchgebildete Triadensystem, das Theodoros von Asine seiner Stufenleiter der intelligibeln Welt zugrundegelegt. Die erste Triade bildet dort das plotinische „Erste“, der „*Noῦς*“ und die „Seele“. Indem sich das zweite von diesen drei Gliedern wieder dreigliedrig spaltet, ergeben sich ihm fünf Stufen u. s. f. Die weitere Analyse wird deutlich genug ergeben, daß hier nur eine höchst abstrakte Umbildung ganz ähnlicher Gedanken wie bei Pherekydes vorliegt. Die Anlage eines so späten

das besprochene Damasciusfragment anzudeuten scheint, an der Struktur dieser Konfigurationen sehr hübsch veranschaulicht werden kann, wenn man Gimel (*γάμμα*), den dritten Buchstaben aller alten Alphabete in seiner altorientalischen Form ⅄ = „gamlu“[1] als graphisches Symbol der Triade und zugleich als erzeugendes Element des Fünf- oder Siebensternes ansetzt.[2] Daß den griechischen Mystikern — welcher Zeit ist allerdings fraglich — derartige Spielereien bekannt gewesen sein müssen, scheint mir die Bezeichnung Pent-alpha für das pythagoreische Symbol ☆ zu beweisen, die sich wohl nicht anders erklären läßt, als durch den Versuch einen solchen Aufbau des Zeichens aus einem mehrfach wiederholten Buchstabensymbol innerhalb des griechischen Alphabets nachzubilden.

Sollte aber jemand einwenden, daß die Ausdrücke *ἑπτάμυχος* und *πεντέμυχος* gewiß nicht die allgemein üblichen Bezeichnungen des mystischen Fünf- und Siebensternes (sonst *πεντέγραμμα* und *ἑπτάγραμμα*, allenfalls *πεντάγωνον* und *ἑπτάγωνον*) sind, so würde sich sogleich als treffendste Analogie der Hinweis auf die mindestens ebenso seltsame und vereinzelte Benennung *τετρακτύς* statt des zu erwartenden regelmäßigen *τετράς* für die „Vierheit“ bei den Pythagoreern einstellen. Den Anfang einer zureichenden Erklärung dieser letzterwähnten Sonderbildung verdankt man aber seit kurzem Wolfgang Schultz.[3] Man wußte wohl

---

Werks darf nun ohne weiteres mit den Inkunabeln der griechischen Philosophie in Vergleich gestellt werden, seit man derartige Triadenreihen als althergebrachte orientalische Schemata (s. unten) kennen gelernt hat.

[1] Marduks Waffe im babylonischen Schöpfungsepos, nach Winckler, AOF III, 196f. eine Art „Bumerang“, am Himmel nach seiner ansprechenden Annahme (AO III, 2/3² S. 42), durch die Hyaden repräsentiert.

[2] Theodoros von Asine symbolisiert seine Triaden durch Dreiecke, wobei er den Seiten und den Winkeln besondere Bedeutungen beilegt. cf. Prokl. in Eukl. 130, 14 Friedl. Anderseits wird das Pentagramm nach pythagoreischer Theorie bei Lucian, pro lapsu 5 in sal. 5 als *„τρίπλουν τρίγωνον“* bezeichnet. Vgl. oben S. 332₀.

[3] Vgl. seinen Aufsatz *„ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ“* im Archiv f. Gesch. der Philos. XXI. Bd. S. 248. Außerdem habe ich durch die besondere Güte des Verfassers die als Beigabe zu seinen „Studien zur antiken Kultur III und IV“ (über antike Zahlenmystik) gedachte „Anleitung zum Rechnen mit den hellenischen Zahlensystemen“ und seinen „Bericht über den Stand der Zahlenforschung“ (Memnon 1909 S. 227) in Aushängebogen einsehen dürfen. Ich bekenne, daß ich diesen Forschungen meines gelehrten Freundes, den ungewöhnliche Kombinationsgabe und wissenschaftlicher Wagemut schon oft Wege geführt haben, auf denen ich ihm beim besten Willen nicht folgen konnte, zuerst mit der allergrößten Skepsis entgegengetreten bin. Um so mehr freut es mich, seine Aufstellungen an den Bruchstücken des Pherekydes bei genauester Durcharbeitung vollkommen bestätigt zu finden. Der Leser wird aus dem folgenden selber entnehmen, wie wichtig diese auf Grund des von Schultz entdeckten Systems — jedoch ohne irgendeine Beeinflussung von seiner Seite — selbständig errechneten Zahlensymbole

schon vorher, daß die antiken Mystiker an gewissen inhalts- und bedeutungsvollen Worten sogar die Zahlenwerte der Buchstaben beachtet und spielerisch verwertet haben, sei es zur assoziativen Verknüpfung von Worten, die zufällig oder durch eine leichte Nachhilfe den gleichen *ψῆφος* hatten (*ἰσόψηφα*),[1] sei es, daß man aus den einzelnen Zahlen selbst — ob es nun Quadrate,[2] Kuben, zentrische Gebilde,[3] mit zwei gleichen Buchstaben geschriebene oder mit zwei gleichen Worten gesprochene Zahlen waren —, an und für sich etwas besonderes herausgrübeln wollte.[4] Sehr bezeichnend für den Ursprung und die Herkunft dieses Verfahrens sind die folgenden Tatsachen: erstens das Vorkommen einer isopsephischen Notiz in den Fragmenten des babylonischen Belpriesters Berossos,[5] zweitens die häufige Verwendung dieser sog.

(*ψῆφοι*) der charakteristischen Worte für die Wiedergewinnung der echten alten Textbestände aus den Hüllen der Zitatenüberlieferung werden können.

[1] Hippolyt. ref. IV, 13 ff. und 42 ff.; Artemid. IV, 24; Joh. Lyd. de mens. I, 5; dazu vgl. den kurzen Traktat bei BOISSONNADE Anecd. II, 459; die isopsephischen Epigramme des Leon Al. Anthol. Pal. VI, 321—329; Epigr. adesp. 85 (Anthol. XI, 334); vgl. ibid. IX, 17, 80, 345—47, 354 und 356. KAIBEL, Epigr. gr. 806 und die isopsephische Inschrift des Architekten Neikon von Pergamon aus der Zeit Hadrians CIG II, 3546. Dazu den Aufsatz „Isopséphie" von P. PERDRIZET, Revue des études grecques Bd. XV (1902) p. 314; CLEMEN in der Zeitschr. für neutestamentl. Wiss. 1902, S. 239 ff. 1903, 264 ff.; 1904, 87 ff., 258 ff.; SOGLIANI, rendiconti dell' Acad. dei Lincei 1901, Ser. V, vol. X fasc. 7—8 p. 250 ff. CABROL, Dictionnaire d'archéol. chrétienne I, 1690 ff. etc. (s. Nachtr.).

[2] Vgl. Censorin, de die natali 14: „quadrati numeri potentissimi ducuntur".

[3] Zahlensymbolische Palindrome bei SCHULTZ *„Ἐφέσια γράμματα"* (ex Ms.).

[4] Lehrreiche Beispiele bei SCHULTZ a. a. O. (pythagoreisch): *ΑΥΤΟΣ ΕΦΑ* = 100; *ΟΛΚΑΣ* = 55 = *ΚΕΦΑΛΗ*; *ΑΙΔΟΙΟΝ* = 66; *ΚΟΣΜΟΣ* = 88 bezw. 600; *ΜΟΝΑΣ* = 361; *ΘΕΟΣ-ΗΡΩΣ-ΑΝΘΡΩΠΟΣ*, eine Symbolreihe von $2^4 = 4^2 = 16$ Buchstaben mit dem Gesamtwert 222 (vgl. unten S. 342 den Wert von *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ ΓΕΝΕΑ ΘΕΩΝ*); *ΘΕΟΣ-ΗΡΩΣ-ΑΝΘΡΩΠΟΣ-ΖΩΟΝ-ΦΥΤΟΝ* = 4949 als Summe von $25 = 5^2$ Buchstaben; *ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ* = 99 = *ΟΥΡΑΝΟΣ* (über die Zahl 99 s. WESSELY, Mitt. Papyr. Rainer I 1887 p. 113 ff.); bezw. nach andrer Rechnung = 1111, das Zahlenbild der mystischen „Vierheit" selbst; nach einem weiteren System = 864 = $4 \times 216 = 4 \times 6^3$, wobei $216 = 6^3$ als Zahlensymbol des *ψυχογονικὸς κύβος* überliefert ist, und die Zahlen 8, 6, 4 die harmonischen Intervalle $^1/_2$, $^2/_3$, $^3/_4$ ergeben. *ΕΚ[Α]ΤΗ* (Theol. arithm. p. 37 AST als „Trias" bezeichnet) = 333. Besonders bedeutungsvoll ist SCHULTZ's Nachweis zahlensymbolischer Eigennamen. So aus der Familie des Pythagoras *ΜΝΗΣΑΡΧΟΣ* = 123 (1, 2, 3), *ΤΗΛΕΚΛΗΣ* = 88, *ΒΑΘΥΚΛΗΣ* = 77. Die sonst schwer zu rechtfertigende griechische Transskription *ΙΗΣΟΥΣ* (für hebr. ישוע) ergibt als *ψῆφος* „888", (überliefert bei Irenäus II, 24; von E. VISCHER, ZNTW 1903 S. 171 naiverweise als „wunderbarer Zufall" bezeichnet; s. dagegen USENER, Relig.-gesch. Untersuchungen S. $9_{23.\ 24}$), wozu Apokal. Joh. 13_{18} „666" als Zahl des Antichrists zu vergleichen ist. Siehe auch die *ψῆφοι* von *ΑΩ, ΧΜΓ, ΜΕΙΘΡΑΣ, ΑΒΡΑΞΑΣ, ΝΕΙΛΟΣ, ΑΓΙΟΝ ΟΝΟΜΑ* und *ΠΕΡΙΣΤΕΡΑ* bei Irenäus c. haeres. I, 14 und 15; V, 30; ferner oben S. 32_2, 172_4, 176_1.

[5] Bei Georg. Synkellos ed. DINDORF, Bonn 1829 vol. I, p. 53.

„Gamatria“ [1] einerseits in der jüdischen Kabbalistik, andrerseits in der indischen Astrologie,[2] drittens aber mehr als alles andere zwei ziemlich bekannte ausdrücklich überlieferte Beispiele solcher Berechnungen, die nur in Kleinasien entstanden sein können.[3]

Den Zeitpunkt der Herübernahme dieses kindlichen und doch anscheinend so tiefsinnigen Verfahrens hätte man allerdings bis vor kurzem viel zu spät ansetzen müssen. Denn alle überlieferten oder vor Schultz von Neueren erkannten Isopsephien gehören der hellenistischen, zum überwiegenden Teil sogar der christlichen Periode an. Erst Schultz hat gezeigt, daß das allen früher beobachteten Zahlensymbolen zugrundegelegte milesische System nicht das ursprünglich zu diesem Zweck verwendete ist. Die ganze orphisch-pythagoreische Überlieferung verwendet eine weit primitivere Form der Anschreibung von Zahlen mit Buchstaben, die sonst nur in der Bezifferung der Gesänge in den homerischen Epen erhalten ist: jeder Buchstabe vertritt die seinem Stellenwert im Alphabet entsprechende Zahl ($A = 1$, $B = 2$, $\Gamma = 3 \ldots \Omega = 24$). Legt man dieses Prinzip der Rechnung zugrunde, so ergibt sich[4] für *TETPAKTYΣ* ($19 + 5 + 19 + 17 + 1 + 10 + 19 + 20 + 18$) der *ψῆφος* $128 = 2^7$. Diese Beobachtung Wolfgang Schultz' ist aus mehr als einem Grunde[5] höchst beachtenswert und folgenschwer. Zunächst ist es gewiß sehr merkwürdig, daß man eine Benennung der mystischen „Vierheit“ lautlich so gestaltet hat, daß der zugehörige Zahlenwert in nachdrücklicher Weise auf das Symbol der heiligen Sieben hinweist. Die Erklärung wird man vielleicht wieder in der altorientalischen Zahlenmystik suchen dürfen.[6]

---

[1] Verderbt aus dem griechischen *γεωμετρία*. Vgl. Bosse, Die chronologischen Systeme im Alten Testament und bei Josephus, MVAG 1908 XIII, 2 S. 60; Kautzsch-Gesenius, Hebr. Gramm S. 26; Bischoff, Die Kabbala, Leipzig 1905 S. 17.

[2] Vgl. Thibaut, Astronomie, Astrologie und Mathematik, in Kuhn und Geigers Grundr. der indoarisch. Phil. und Altertumskunde III, 9. Straßburg 1899; Schultz a. a. O.

[3] *ΜΙΘΡΑΣ*, der „Himmelsgürtel“ hat, wie ich bereits oben 176_1 erwähnt habe, im milesischen Zahlensystem den *ψῆφος* 360. Joh. Lyd. de mens. 39 überliefert ein angeblich lydisches Wort *ΣΑΡΔΙΝ* mit der Bedeutung „Jahr“. Nun ist aber „sard“ das gewöhnliche persische Wort für „Jahr“; die griechische Schreibung *ΣΑΡΔ-ΙΝ* mit der willkürlichen (aramäischen Plural?-)Endung, die nur angehängt ist, damit das ganze Wort nach milesischer Zahlenschreibung den *ψῆφος* 365 ergibt, kann wohl tatsächlich nirgends anders als in der eranisch-jonischen Mischkultur Kleinasiens aufgekommen sein (vgl. das Nähere im „Philologus“ LXVIII S. 128_{42}).

[4] Vgl. Schultz a. a. O.

[5] Auch der bei Jamblich überlieferte mystische Namen des Pythagoras *ΑΥΤΟΣ ΘΕΙΟΣ* ergibt den *ψῆφος* 128 (Schultz, briefl.). Siehe u. über *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* (128).

[6] Auf die Verbindung des Pythagoreismus mit der babylonischen Astronomie und Astrologie hat schon M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I, 86

Johannes Hehn[1] hat auf Grund der keilinschriftlich überlieferten Gleichung „VII = kiš-ša-tu (= „Gesamtheit“, „All“)[2] den bündigen Beweis geliefert, daß der Ausdruck „Sieben“ (sibitti) = „Gesamtheit“, auf die Welt angewendet, das Universum bedeutet. Ebenso sicher ist es aber, daß genau die gleiche kosmische Bedeutung auch der Vierzahl zukommt.[3] Während die Peiser'sche schematische Weltkarte[4] das All in Form eines Heptagramms mit sieben um einen Kreis herum gelagerten „Bezirken“ (nagū) darstellt, zeigen die weiter unten abgebildeten neubabylonischen Diagramme des Mar Aba von Nisibis in Übereinstimmung mit dem uralten babylonischen Königstitel „šar kibrât ʾarbaʿim“ und andern Texten einen viereckigen Grundriß der Erde. Dazu paßt dann aber die pythagoreische Verknüpfung der mystischen Vier- und Siebenzahl, wie sie in dem eben analysierten Symbol der *TETPAKTYΣ* mit ihrem *ψῆφος* 2^7 vorliegt, gewiß ausgezeichnet.

Damit sind jedoch die seltsamen Eigenschaften dieser vox mystica noch keineswegs erschöpft. Denn, so unglaublich das für den Neuling auf diesem Gebiete — und das sind wir heut alle — auch klingen mag, das geheimnisvolle Titel und Weltsymbol des Pherekydes *ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ* ergibt, in der gleichen Weise verrechnet (5 + 16 + 19 + 1 + 12 + 20 + 22 + 15 + 18) ebenfalls den *ψῆφος* 128 = 2^7. Eine unfruchtbare Skepsis mag diese überraschende Isopsephie der beiden Worte immer noch für einen Zufall halten; allein methodischer scheint es doch, dem Wink, der darin gelegen sein kann, weiter zu folgen und den sonst noch möglichen Beziehungen der beiden Symbole nachzuforschen.

---

hingewiesen. Dazu vgl. F. K. Ginzel, Die astronomischen Kenntnisse der Babylonier, Beitr. z. alten Geschichte I, 366_1, Handb. der Chronol. I, (1906) S. 109.

[1] Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im alten Testament, Leipziger semit. Stud. II, 5 (1907) S. 5 ff.

[2] K 2054 ~ V Rawl. 30 Nr. 1 = CT XVIII, 29 f. Bei Hehn a. a. O. sind überdies zwei weitere bilingue Texte angeführt, in denen das Zahlzeichen VII der sumerischen Zeile semitisch ganz einfach durch „kiššati“ = „alle“ wiedergegeben ist, sowie ein anderer Text, der die Gleichung „siebenmal“ = „immer“ bietet.

[3] Hehn a. a. O. S. 76 „Es ist . . ganz klar, daß der Vierzahl der Charakter des Allseitigen, Universellen von Anfang an bis in die späteste Zeit anhaftet. In diesem Sinn wechselt sie auch mit der Siebenzahl“. Vgl. ibid. p. 13, wo darauf hingewiesen wird, daß neben den sieben- auch vierstufige Tempeltürme gebaut wurden, daß man ebensowohl von vier als von sieben UB (= tubqu [oben S. $304_{4.\ 5}$], bezw. kibratu [oben S. 24_0]) = Welträumen, und von vier Enden der Welt (אַרְבַּע כַּנְפוֹת הָאָרֶץ Jes. 11_{12}) sprach. Vier- und Siebenzahl (4 × 7 = 28) sind nach Hehn aus dem Mondlauf abgelesen.

[4] Vgl. oben Abb. 43; darüber, daß ursprünglich sieben nagū (nicht acht, wie Peiser annahm) dargestellt waren, s. Hehn a. a. O. S. 15.

Dabei fällt zunächst auf, daß die pythagoreische Überlieferung[1] die Tetraktys als „göttliches Bild“ bezeichnet. Wenn anders man das, wie ich wenigstens glaube, wörtlich nehmen darf, dann ist auch diese vox mystica ganz ebenso wie „Heptamychos“ Bezeichnung eines graphischen Symbols.

Die genauere Bedeutung des Rätselwortes aber läßt sich höchst wahrscheinlich aus dem bei Julian und Proklos überlieferten „chaldäischen“ und „orphischen“ Mysterienausdruck[2] *ἑπτακτίς* = „Siebenstrahl“ rückschließend erkennen. Daß das Ypsilon in der Endung des seltsamen Wortes bloß zur Erreichung des gewünschten Zahlenwertes an Stelle des ursprünglichen Jota in *ἀκτίς* gesetzt worden ist, wird man wohl als eine recht naheliegende Annahme gelten lassen. Auf jeden Fall ist das wahrscheinlicher, als daß man in die regelmäßige, sprachübliche Bezeichnung *τετρᾶς* ohne Rücksicht auf irgendwelche Sonderbedeutung des neugebildeten Wortes, die drei Buchstaben *κτυ* (= 10 + 19 + 20) eingefügt habe, da doch der erforderliche Zuwachs von 49 Einheiten in diesem Fall auch durch viele andere beliebige Buchstabengruppen hätte ausgedrückt werden können. Das Wort „*ἑπτακτίς*“ = „Siebenstrahl“ selber aber wird man um so unbedenklicher mit Bouché-Leclercq für eine weitere symbolische Benennung des Heptagramms ansehen dürfen, als ja tatsächlich der mystische „Siebenwinkel“ eine astrologische Aspektenfigur ist,[3] und das Grunddogma dieser seltsamen Astralgeometrie

---

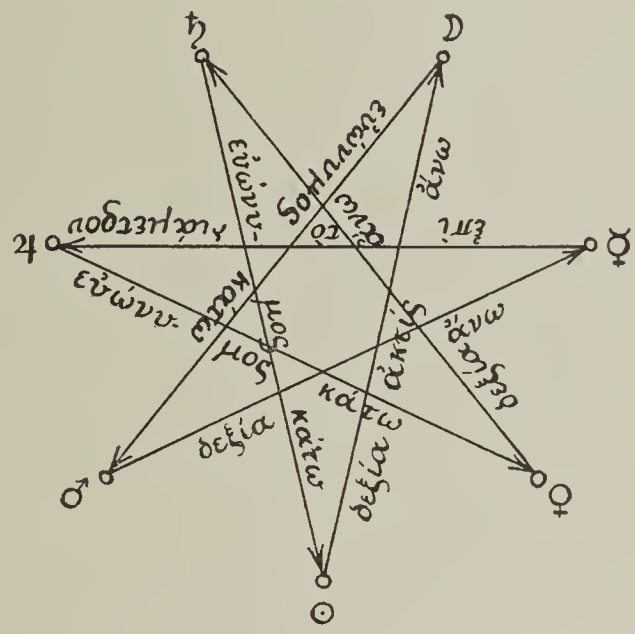
[1] Hierokl. in carmen aureum 47: „*ἰδίᾳ δὲ νῦν ὕμνυσθαι κατὰ τοῦ παραδόντος ἡμῖν τὴν τετρακτὺν διδασκάλου, ὃς οὐκ ἦν τῶν ἀθανάτων θεῶν οὐδὲ τῶν φύσει ἡρώων, ἀλλ' ἄνθρωπος ὁμοιώσει θεοῦ κοσμηθεὶς καὶ πρὸς τοὺς ἀφ' ἑαυτοῦ θείαν ἀποσώζων εἰκόνα*“.

[2] Vgl. oben S. 246₂ unten, Julian or. V p. 172D (223₂₄ Hertlein) „*εἰ δὲ καὶ τῆς ἀῤῥήτου μυσταγωγίας ἁψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτακτῖνα θεὸν ἐβάκχευσεν . .*“ Prokl. in Tim. p. 11E (25₅ ed. Schneider) „*Ἥλιος . . ὁ ἑπτακτὶς κατὰ τοὺς θεολόγους*“. Bei Nonnos Dion. XXXVIII, 269 bindet Helios dem Phaeton „*ἑπταπόρους ἀκτῖνας*“ um den Kopf. Dazu bemerke ich, daß auch „Tetraktys“ als Epiklese eines Gottes (s. „*Τετρακτὺς θεός*“ bei Sophronios, Migne, PG LXXXVII, 3 c. 338[5]) und zwar augenscheinlich gerade des delphischen Siebengottes Apollon *Ἑβδομαῖος* galt, dem die Pythagoreer den siebenten Tag der Woche heiligten (Joh. Lyd. II, 3 - 11, p. 14—27 ed. Bonn.), bezw. *Ἑβδομαγένης* (wegen seiner Geburt am 7. Thargelion): vgl. darüber Jambl. Vita Pythag. 82: „*τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτύς*“; über den babylonischen Vier- und Siebengott vgl. oben S. 187₁.

[3] Ein sog. „*σχῆμα*“, bezw. ein „*σχηματισμός*“, lat. „adspectus“; vgl. über die Aspektenlehre Bouché-Leclercq, L'Astrologie grecque, Paris 1899, besonders S. 165—179; S. 482 heißt es: „cette étoile à sept branches a dû plaire aux astrologues, qui y voyaient, les septs rayons ou aspects efficaces des astres“. S. 81₃ identifiziert B. richtig das Symbol der *ἑπτακτίς* mit dem siebenstrahligen Wochenstern.

die zweifellos auf der Figur des Heptagramms aufgebaute Theorie von den sieben Hauptstrahlen jedes Planeten[1] bildet.

Danach würde man nun wohl erwarten, daß die Ausdrücke ΕΠΤΑ*ΜΥΧΟΣ* und *ἑπτακτίς*[2] als gleichbedeutend auch durch Isopsephie verknüpft wären. Allein das hat sich offenbar nicht durchführen lassen. Naturgemäß erhebt sich infolgedessen die Frage, ob nicht die Isopsephie von ΕΠΤΑ*ΜΥΧΟΣ* und ΤΕΤΡΑ*ΚΤΥΣ* zum Ersatz dafür geschaffen worden sein könnte. Freilich, „Vierstrahl“ könnte nie eine Bezeichnung des Heptagramms gewesen sein; allein das ist weder die einzig mögliche noch auch, aller Wahrscheinlichkeit nach, die richtige Übersetzung von „Tetraktys“. Man erinnere sich vielmehr an die einzige auf den siebenstrahligen Wochenstern und seine Konstruktion bezügliche antike Überlieferung, die berühmte, oben[3] zitierte Stelle des Dio Cassius: dort wird ausdrücklich das Intervall der Quart („*διὰ τεσσάρων*“),[4] auf die Planeten nach ihren Umlaufszeiten angewendet, als Konstruktionsprinzip der Woche bezw. des siebenstrahligen Wochensterns angegeben. Könnte



Figur 44. *Ἥλιος Ἑπτάκτις.* Astrologische Aspektenfigur (nach Porphyrios).

---

[1] Vgl. Porphyr. Isagog. p. 187: „*ἑπτὰ γὰρ ἀκτῖνας ἕκαστος τῶν ἀστέρων ἀφίησι, τρεῖς μὲν εἰς τὸ ἄνω, τρεῖς δὲ εἰς τὸ κάτω, μίαν δὲ ἐπὶ τὸ διάμετρον· ὧν δεξιαὶ μὲν αἱ ἐπὶ τὸ ἄνω, εὐώνυμοι δὲ αἱ ἐπὶ τὸ κάτω.*“ Bouché-Leclerq hat zwar ganz richtig gesehen, daß die sieben Strahlen (vgl. besonders oben S. 338$_2$ die *ἑπταφόρους ἀκτῖνας*) auf das Heptagramm hinweisen (s. vor. Anm.), allein die nähere Beziehung der Porphyrstelle — er hält den größeren Teil des Satzes für eine „glosse inépte“ — zu dem Siebenwinkeldiagramm hat er nicht durchschaut. Man muß sich nämlich das Heptagramm so gezeichnet denken (Fig. 44), daß der ausstrahlende Planet den untersten Punkt der Kreislinie einnimmt. Verfolgt man dann nach den in der Figur eingezeichneten Pfeilen den „siebenfachen Weg“ der Strahlen, so ergeben sich drei aufsteigende, drei absteigende und eine transversal („*εἰς τὸ διάμετρον*“) verlaufende Wegstrecke. Alle aufsteigenden Strahlenwege liegen rechts, alle absteigenden links — demnach genau so, wie die bei Porphyr angeführte Theorie es erfordert.

[2] Das Wort hat den bedeutungslosen durch keine orthographischen Künste zu verbessernden *ψῆφος* 97.

[3] S. 304$_7$.

[4] Vgl. auch Vitruv I, 1: „Similiter cum astrologis et musicis est disputatio communis de sympathia stellarum et symphoniarum in quadratis et trigonis diatessaron et diapente.“

aber nach dieser Theorie für jene siebenmal je zwei Planeten in der Reihe überspringende Sternfigur ein treffenderer Name gefunden werden als „Quartenstrahl“, griechisch *TETPAKTYΣ* mit dem *ψῆφος* „zwei“ zur siebenten Potenz? Die Folgerung, daß die durch Isopsephie verknüpften Begriffe *TETPAKTYΣ* und *ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ* nun auch wirklich gleichwertig sind und die Figur des Heptagramms als Symbol des Weltalls, der mystischen Siebenzahl und des geheimnisvollen Quartenintervalls bedeuten, läßt sich m. E. kaum vermeiden.

Mit dieser wichtigen, für die Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen Pherekydes und der sog. „pythagoreischen“ Schule grundlegenden Einsicht sind jedoch die Aufschlüsse, die aus der zahlensymbolischen Bedeutsamkeit der überlieferten Worte gewonnen werden können, keineswegs abgeschlossen. Vielmehr können mit Hilfe dieses Ariadnefadens gleich eine Reihe weiterer Schritte gewagt werden: neben dem Titel „*Ἑπτάμυχος*“ sind in dem oben angeführten Satz des Suidas über das Werk des Pherekydes noch drei andere Überschriften bezw. Untertitel überliefert, von denen Diels, wie bereits erwähnt, den farblosesten, nämlich *θεολογία*, herausgegriffen und an die Spitze der Bruchstücksammlung gestellt hat. Gerade dieses Wort ist jedoch auf Grund seines ganz zufälligen und bedeutungslosen *ψῆφος* 67 von vornherein aus dem wiederzugewinnenden Originaltext auszuscheiden. *ΘΕΟΓΟΝΙΑ* (69), für das der gleiche bei Hesiod und „Orpheus“ überlieferte Schriftentitel sprechen würde, ist zahlensymbolisch nicht ohne Beziehungen,[1] ohne daß doch irgendeine Anknüpfung mit Sicherheit zu Pherekydeischen Lehren hinüberleiten würde. Am günstigsten steht es mit dem ersten Untertitel *ἢ ΘΕΟΚΡΑΣΙΑ*.[2] Denn ganz abgesehen von andern, bereits erörterten Umständen[3] bietet dieses Wort den gerade hier vorzüglich passenden Zählwert $84 = 28 \times 3 = 7 \times 3 \times 4 = (3 + 4) \times (3 \times 4)$. Die verbindende Partikel *ἤ* selbst ergibt wieder den Wert sieben, die

---

[1] Während des Druckes macht mich Schultz darauf aufmerksam, daß $69 = 3 \times 23$, $23 = PEA$, $2 \times 23 = 46 = \Sigma PEPMA$, $3 \times 23 = 69 = APPENOΘHAY$ ergibt. Alles das weist deutlich auf die Theologie der Kybele. Für Pherekydes ist die Form *PEA* (23) weder überliefert, noch in irgend einem zusammengesetzten Symbol notwendig gefordert. Fügen würde sie sich allerdings in mehrere ganz sinnige Verbindungen (unten S. 346, 347_3, 351_3). Das gleiche gilt von *ΣΠΕΡΜΑ* und *APPENOΘHAY*. Die Begriffe kommen sicher bei Pherekydes vor, ob die Worte verwendet waren, wage ich nicht zu entscheiden.

[2] Untertitel sind auch sonst bei pythagoreischen Schriften bezeugt. Siehe oben S. 115_1, 242_2 über die Schrift „*Πέπλος καὶ φυσικά*“ bezw. „*Πέπλος ἢ δίκτυον*“ des Brotinos von Metapont.

[3] Oben S. 329_5.

verbundenen Worte selbst haben gleichviel Buchstaben (9),[1] das ganze streng symmetrisch angeordnete Titelgebilde

ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ H ΘΕΟΚΡΑΣΙΑ
2^7 7 7×12 bezw. 28×3.

ist mit 19 Zeichen geschrieben.[2]

Wenn aber die Überschrift wirklich in dieser künstlich bedeutsamen Weise aufgebaut war, dann ist wohl zu erwarten, daß auch im Verlauf der eigentlichen Weltentstehungslehre selbst auf die *ψῆφοι* der Worte entsprechende Rücksicht genommen ist.

In der Tat ist gleich der Ausdruck „*πεντέμυχος*“, dem oben, der allgemeinen Quellenlage nach, die Bedeutung eines mit „*ἑπτάμυχος*“ gleich-

[1] Ebensoviel hat der mystische Namen Pythagoras, den Schultz a. a. O. als eine anschauliche Darstellung der großen „Vierheit“ erwiesen hat. Über die Heiligkeit der Neunzahl s. Roscher, „Siebenzahl und Neunzahl“ und desselben „enneadische und hebdomadische Fristen und Wochen der ältesten Griechen“, Abh. der phil.-hist. Kl. der sächs. Ges. d. Wiss. Bd. XXI, 4. Endlich einen bereits angekündigten als eines der nächsten Hefte der „Mythologischen Bibliothek“ zu veröffentlichenden Aufsatz von G. Hüsing.

[2] Was man alles in diese Zahlen hineingelesen haben mag, ist klar genug. Der *ψῆφος* $128 = 2^7$ ist schon oben in seiner Beziehung zum Heptagramm erörtert worden. Was 84 anlangt, so vgl. man über die 84jährige chronologische Lunisolarperiode Ideler I, 571; II, 243, 615; zu den verschiedenen Faktorenzerlegungen ist folgendes zu bemerken: 28 ist die Zahl der Mondstationen; der korrespondierende Faktor, die hochheilige Trias (Aristot. de coelo I p. 268a 12: „*τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος*“ κτλ.) entspricht den drei Gestalten ☾ ○ ☽ des Mondes. (*ΑΡΧΗ* [47] + *ΜΕΣΟΝ* [63] + *ΤΕΛΕΥΤΗ* [86] = 196, das Quadrat der Mondzahl [Halblunation] 14; Schultz). Als Produkt von 7 und 12 aufgefaßt, umfaßt 84 die Zahl der Planeten und der Tierkreiszeichen. Zu der weiteren Zerlegung der 7 in 3×4 vgl. Hehn a. a. O.S. 77: „Wenn einerseits durch die Vierzahl die Erde nach ihrer Ausdehnung als Fläche bezeichnet wird, andrerseits die Dreiteilung des Universums in der semitischen Weltanschauung feststeht, so ist es klar, daß die Reflexion nachträglich leicht dazu kommen konnte, aus der Addition der beiden Zahlen 3 und 4 sieben als Zahl des Universums zu erweisen.“ 19 endlich ist der numerus aureus des lunisolaren Jahreszyklus, der sog. metonischen Periode, die nach den Forschungen Eduard Mahlers (Sitz.-Ber. d. Wien. Akad., math.-nat. Kl. CI 2, 1892, „der Kalender der Babylonier“) und P. Kuglers (Babylonische Mondrechnung, Freiburg 1900), den Babyloniern spätestens zur Zeit des Pherekydes bekannt gewesen sein muß und auch in der Kosmogonie des Anaximander (Diels[2] p. 16 Z. 25) als Durchmesser der Mondbahn verwertet ist (vgl. auch A. L. Lewis, Transact. of the IIIrd Intern. Congr. for the Hist. of Relig., Oxford, vol. II p. 232 über die Nachricht des Hekatäus von einem neunzehnsäuligen Apollontempel bei den Hyperboräern und die tatsächlich aus 19 Blöcken bestehenden keltischen Megalithkreise von Stonehenge, Dance Maen und Boscawen-un; dazu meine von Lewis gebilligten Bemerkungen über die Wahrscheinlichkeit phönizischen Einflusses auf die „druidischen“ Kulte in Britannien, wiss. Beil. der Münchn. Neuest. Nachrichten 14. Oktober 1908, Nr. 99 S. 103).

wertigen, selbständigen Titelsymbols abgesprochen werden mußte, zahlensymbolisch bedeutungsvoll, allein bezeichnenderweise nur in Verbindung mit dem Ausdruck „*γενεὰ θεῶν*“, zu dem ihn Eudem zu ziehen scheint. Während nämlich *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ* (16 + 5 + 13 + 19 + 5 + 12 + 20 + 22 + 15 + 18) für sich nur den anscheinend gleichgültigen, durch keine Faktorenzerlegung bedeutsamer zu gestaltenden[1] *ψῆφος* 145 besitzt, ergibt die sinngemäße Verbindung der Worte *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ* (145) + [*ΓΕΝΕΑ* (3 + 5 + 13 + 5 + 1 = 27 = 3^3) + *ΘΕΩΝ* (8 + 5 + 24 + 13 = 50, in diesem System *BB* geschrieben) zusammen = 77] die auch sonst mystisch bedeutsame[2] ausgezeichnete Zahl **222**, und zwar bezeichnenderweise wieder wie in der Titelzeile als Summe von 19 Buchstaben.

Einige weitere, sehr durchsichtige Beziehungen liegen ferner in den Anfangsworten der ganzen Schrift über die Triade anfangsloser Urwesen vor. Nach Diogenes Laertius[3] begann die Kosmologie des Pherekydes von Syros mit den Worten:

„*ΖΑΣ μὲν καὶ ΧΡΟΝΟΣ ἦσαν αεὶ καὶ ΧΘΟΝΙΗ· Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο ΓΗ, ἐπειδὴ αὐτῇ ΖΑΣ γῆν ΓΕΡΑΣ διδοῖ.*“

Mit diesem Zitat, das doch offenbar den Wortlaut der Vorlage treu wiederzugeben beansprucht, stimmt genau nur die bereits oben[4] besprochene Anführung bei Eudem, während eine zweite Gruppe von Überlieferungen[5] für *ΖΑΣ* bezw. *Ζάντα* die Namensform *ΖΗΝ* bezw. *Ζῆνα*, statt *ΧΡΟΝΟΣ ΚΡΟΝΟΣ* und statt *ΧΘΟΝΙΗ* die appellativische Form *ΧΘΩΝ* bietet. Von diesen Abweichungen ließen sich die zwei letzten zur Not als paläographische Varianten begreifen, wie denn auch Preller[6] in kritischem Übereifer den Diogenestext geradezu der Mehrheit sonstiger Zeugnisse angleichen wollte.

Soweit jedoch der Name des Himmelsgottes in Betracht kommt, kann niemand übersehen, daß beide Formen und noch einige andere nebeneinander als echt pherekydeisch bezeugt sind: „*καὶ γὰρ ΔΙΣ καὶ*

---

[1] Vgl. nur unten S. 354 über die Isopsephie von *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ* mit *ΖΑΣ* + *ΚΡΟΝΟΣ* + *ΡΕΙΑ*.

[2] Als *ψῆφος* der Begriffsleiter *ΘΕΟΣ-ΗΡΩΣ-ΑΝΘΡΩΠΟΣ*, s. Schultz a. a. O. S. 245 und das Zitat oben S. 335[4]. Vgl. unten S. 354 den *ψῆφος* 222 für *ΧΡΟΝΟΥ ΕΚΡΟΗ ΓΟΝΟΥ*.

[3] Diels[2] S. 507, Z. 20. Hss. „*καὶ Χθόνην*“ B „*καὶ Χθὼν ἦν*“ PF.

[4] S. 330[3].

[5] Prob. ad. Virg. Bucol. p. 20, 30K. „consentit Ph., sed diversa affert elementa: *Ζῆνα* inquit *καὶ Χθόνα καὶ Κρόνον*“. Diels FVS[2] p. 507 Z. 2. Hermias, irr. 12, Diels Doxogr. 654; FVS[2] 507 Z. 4: „*Φ. μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον*“ *κτλ.* Maxim. Tyr. X p. 174 R., Diels FVS[2] p. 507 Z. 12: „*τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην*“ *κτλ.*

[6] cf. FVS[2] Note zu p. 507[20].

ZHN καὶ ΔΗΝ καὶ ΖΑΣ παρὰ Φερεκύδῃ κατὰ κίνησιν ἰδίαν“,[1] wozu Kern[2] seinerzeit kopfschüttelnd bemerkt hat: „utramque formam, quomodo simul adhibere potuit Pherekydes, nescio“. Jetzt allerdings ist des Rätsels Lösung ohneweiters zur Hand: die ganze Reihe verschiedener Namensformen[3] bietet natürlich ebensoviele verschiedene Möglichkeiten von Isopsephien und additiven Kombinationen, mit denen dieser Text allem Anschein nach kreuz und quer durchflochten gewesen sein muß. Läßt doch die Überlieferung schon in den paar einleitenden Worten ganz deutlich erkennen, in welcher Weise eine Mehrheit von Namen eines und desselben göttlichen Wesens im selben Text nebeneinander bestehen konnte. So wie es heißt „*Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ*“ so wird offenbar auch zu jeder andern, im folgenden Text noch angereihten Epiklese der in der Erzählung vorkommenden Götter irgend eine ätiologische Wendung eingeführt worden sein. Soll diese Erklärung des Sachverhalts sich bewähren, so müßte man natürlich vor allem aus den Zahlenwerten der Namen erkennen können, wo und in welcher Verbindung die einzelnen Formen jeweils verwendet worden sein dürften. Es dürfte sich daher empfehlen, vor jedem Versuch einer Wiederherstellung des Gedankengangs der Pherekydeischen Kosmogonie alle derartigen Möglichkeiten an der Hand der folgenden Übersicht über die Zahlenwerte der in die Augen fallenden voces memoriales[4] nochmals zu erwägen. Der Einfachheit wegen behalte ich zunächst die Diels'sche Reihenfolge der Fragmente bei:

---

[1] Herod. *περὶ μον. λέξ.* p. 6_{15} FVS[2] p. 507 Z. 22. Einige Diogeneshandschr. (Diels a. a. O. in der Anmerkung zu Z. 20) bieten die gemeingriechische Form *Ζεύς*.

[2] De Orph. Epimenidis, Pherecydis theogoniis p. 63.

[3] Zur Erklärung der hysterogenen Formen *Δίς, Ζήν,* und *Δήν* vgl. Gruppe, Handb. 1100_1; *Ζάς* ist jedoch keineswegs, wie dort angenommen wird, freie Erfindung des Pherekydes, sondern kleinasiatisch (vgl. oben S. 194_1). Vgl. dazu die als kretisch bezeichnete Form *Zάν* bei Porphyrios, Vita Pythag. 17. In denselben Kreis künstlicher Bildungen gehört die auf kretischen Münzen (Polyrrhenion, Hierapytna, Head, Hist. numm. 397; 403) bezeugte Form *ΤΑΝ ΚΡΗΤΑΓΕΝΗΣ*, denn der *ψῆφος* von *ΤΑΝ* = 19 + 1 + 13 = 33 (sowie etwa *ΠΗΓΗ* und mehrere andre mystische Worte), der von *ΚΡΗΤΑΓΕΝΗΣ* = 100. Vgl. dazu unten S. 347 über die Bedeutung des *ψῆφος* 133 bei Pherekydes und den Orphikern.

[4] Die Auswahl ist natürlich willkürlich, aber das liegt im Wesen der Sache. Was ich hier vorlege, sind die Kombinationen, die ich bei einer sorgfältigen Durchrechnung des ganzen Materials gefunden habe. Wahrscheinlich sind mir noch einige entgangen. Als Gegenprobe versuche man — wie ich es getan habe — irgend eine andere Schrift so zu behandeln; man wird sich ohneweiters überzeugen, daß diese seltsamen Beziehungen nur deshalb aus dem vorliegenden Text herausgelesen werden können, weil er von vornherein darauf angelegt ist.

Fragment 1 (vgl. *A* 8, 9 und 11)

ΖΑΣ = 6 + 1 + 18 = **25** = 5^2, geschrieben in diesem System[1] AA
ΖΕΥΣ = 6 + 5 + 20 + 18 = **49** = 7^2 = *ΒΑ*
ΖΗΝ = 6 + 7 + 13 = 26 = *ΑΒ*
ΔΗΝ = 4 + 7 + 13 = **24** = **Ω**
ΔΙΣ = 4 + 9 + 18 = 31 = *ΑΗ*
ΑΙΘΗΡ = 1 + 9 + 8 + 7 + 17 = 42 = *ΑΣ*
ΗΛΙΟΣ = 7 + 11 + 9 + 15 + 18 = **60** = *ΒΜ*
ΧΡΟΝΟΣ = 22 + 17 + 15 + 13 + 15 + 18 = **100** = ΔΔ
ΚΡΟΝΟΣ = 10 + 17 + 15 + 13 + 15 + 18 = **88** = *ΓΠ*
ΧΘΟΝΙΗ = 22 + 8 + 15 + 13 + 9 + 7 = 74 = *ΓΒ*
ΧΘΟΝΙΑ = 22 + 8 + 15 + 13 + 9 + 1 = 68 = *ΒΥ*
ΧΘΩΝ = 22 + 8 + 24 + 13 = 67 = *ΒΤ*
ΧΘΟΝΙ (Dativ) = 22 + 8 + 15 + 13 + 9 = 67 = *ΒΤ*
ΟΝΟΜΑ = 15 + 13 + 15 + 12 + 1 = 56 = *ΒΘ*
ΓΗ = 3 + 7 = **10** = *Κ*
ΓΗΝ = 3 + 7 + 13 = 23 = *Ψ*
ΓΕΡΑΣ = 3 + 5 + 17 + 1 + 18 = **44** = *ΑΥ*
ΔΙΔΟΙ = 4 + 9 + 4 + 15 + 9 = 41 = *ΑΡ*

Fragment 2 (vgl. A 11)

ΥΠΟΠΤΕΡΟΣ ΔΡΥΣ = (20 + 16 + 15 + 16 + 19 + 5 + 17 + 15 + 18) + (4 + 17 + 20 + 18) = 141 + 59 = **200** = ΘΘ
ΦΑΡΟΣ = 21 + 1 + 17 + 15 + 18 = **72** = *ΒΩ*
ΠΕΠΛΟΣ = 16 + 5 + 16 + 11 + 15 + 18 = **81** = 9^2 = *ΓΙ*
ΓΑΜΟΣ = 3 + 1 + 12 + 15 + 18 = **49** = *ΒΑ*
ΓΗ = 3 + 7 = 10 = *Κ*
ΩΓΗΝΟΣ = 24 + 3 + 7 + 13 + 15 + 18 = 80 = *ΓΘ*
ΩΓΗΝΟΥ ΔΩΜΑΤΑ = 24 + 3 + 7 + 13 + 15 + 20 + 4 + 24 + 12 + 1 + 19 + 1 = 143 = *ΕΨ*

Fragment 3 *ΖΕΥΣ* (s. oben) = 49 = *ΒΑ*

ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ[2] = 4 + 7 + 12 + 9 + 15 + 20 + 17 + 3 + 15 + 18 = 120 = *ΔΩ*
ΕΡΩΣ = 5 + 17 + 24 + 18 = **64** = *ΒΜ*
ΚΟΣΜΟΣ = 10 + 15 + 18 + 12 + 15 + 18 = 88 = *ΓΠ*

---

[1] Vgl. die Numerierung der Steine am pergamenischen Altarbau (Puchstein, Sitz.-Ber. preuß. Akad. d. Wiss. 1888, S. 1231 ff.).

[2] Aus „*δημιουργεῖν τὸν κόσμον*" mit Rücksicht auf die S. 353 besprochenen Beziehungen zu rekonstruieren. Über *Δημιουργός* als Göttertitel — zuerst überliefert m. W. in der pythagoräisierenden Kosmogonie des platonischen Timäus — s. oben S. 239.

Fragment 4 *ΚΡΟΝΟΣ* (s. oben) = 88 = *ΓΠ*
ΗΓΕΜΩΝ = 7 + 3 + 5 + 12 + 24 + 13 = **64** = 2^6 = *ΒΠ*
ΟΦΙΩ[1]*ΝΕΥΣ* = 15 + 21 + 9 + 24 + 13 + 5 + 20 + 18 = **125** = 5 · 5 · 5 = *ΕΕ*
ΟΦΙΟΝΙΔΑΙ = 15 + 21 + 9 + 15 + 13 + 9 + 4 + 1 + 9 = 96 = *ΓΩ*
ΩΓΗΝΟΣ (s. oben) = 80 = *ΓΘ*
ΟΥΡΑΝΟΣ = 15 + 20 + 17 + 1 + 13 + 15 + 18 = **99** = *ΔΓ*

Fragment 5 *ΤΑΡΤΑΡΙΗ ΜΟΙΡΑ* = 19 + 1 + 17 + 19 + 1 + 17 + 9 + 7 + 12 + 15 + 9 + 17 + 1 = **144** = 12^2 = *ΕΩ*

Fragment 6 *ΒΟΘΡΟΙ* = 2 + 15 + 8 + 17 + 15 + 9 = **66** = *ΒΣ*
ΘΥΡΑΙ = 8 + 20 + 17 + 1 + 9 = **55** = *ΒΗ*
ΘΥΡΑΣ = 8 + 20 + 17 + 1 + 18 = **64** = 2^6 = *ΒΠ*
ΠΥΛΑΣ = 16 + 20 + 11 + 1 + 18 = **66** = *ΒΣ*
ΑΝΤΡΩΝ ΠΥΛΑΙ = 1 + 13 + 19 + 17 + 24 + 13 + 16 + 20 + 11 + 1 + 9 = **144** = 12^2 = *ΕΩ*

Fragment 7 (cf. *A* 4)
ΕΚΡΟΗ = 5 + 10 + 17 + 15 + 7 = 54 = *ΒΖ*
ΓΟΝΟΣ = 3 + 15 + 13 + 15 + 18 = **64** = 2^6 = *ΒΠ*
ΓΟΝΟΥ = 3 + 15 + 13 + 15 + 20 = **66** = *ΒΣ*
ΧΡΟΝΟΥ = 22 + 17 + 15 + 13 + 15 + 20 = 102

Fragment 8 (nicht zugehörig)[2]

---

[1] So die zwei von DIELS FVS[2] 509 Note zu Z. 6 angeführten Eusebioshandschriften. Vgl. *Ὀφίων* bei Nonn. Dionys. 2_{573}, 12_{44}, 41_{353}; Lykophr. 1191; Luc. tragopod. 99.

[2] Nach genauer Prüfung muß ich in dieser Hinsicht ERWIN ROHDE (Psyche[2] II, 167_1) gegen GÖTTLING, Opusc. 210; KERN, De theog. p. 89, 106; DIELS FVS[2] p. 510_1 recht geben. Die Scholien zu Apollonios Rhodios (der commentierte Vers enthält den ganzen Mythus, das Schol. bietet außer dem Hinweis auf *Φ.* nur noch die Bezeichnung des Aithalides als Vorgeburt des Pythagoras) benützen ausschließlich das mythologische Büchlein des Genealogen Pherekydes. Aithalides ist eine orphische Gestalt (vgl. seine Erwähnung in der orphischen Argonautenfahrt v. 133 als Sohn des Hermes und der Eupolemeia von Alope; *Χρόνος Αἰθαλής* Hymn. orph. XIII_1, ibid. VIII *Ζεὺς* bezw. *Ἥλιος Αἰθαλής*; die Namen Aithalē für Elba, Lemnos und Chios, die Dēmen der Aithaliden in Kreta und Attika weisen auf alte, nach FICK, Vorgriech. ON S. 97 prähellenische Kulte eines Gottes *Aithal-es[-os]; die Beziehung des Namens auf *αἴθαλος* „Ruß" [vgl. den Hermes *„σποδιῇ κεχρυμένος αἰθῇ"* bei Kallim. hymn. 3_{69}] oder die orphische Erklärung *ἀει-θαλής* sind sicher nur Volksetymologien), was sowohl die Erwähnung bei Apollonios Rhodios als auch die Einfügung des Namens in die Kette pythagoräischer Vorgeburten, auf die sich DIELS beruft, genügend erklärt. Was über Aithalides aus-

Fragment 9 $PEA = 17 + 5 + 1 = 23 = \Psi$
$PEIA = 17 + 5 + 9 + 1 = 32 = A\Theta$
$PH = 17 + 7 = 24 = \Omega$

Fragmente 10 und 11 enthalten keine voces memoriales

Fragment 12 $\Theta YΩPOΣ = 8 + 20 + 24 + 17 + 15 + 15 = 102 = \Delta Z$

Fragment 13 ist gerade das Zitat aus Ph. ausgefallen.

Fragment 14 (Schule des Pherekydes)
$TOΛMH = 19 + 15 + 11 + 12 + 7 = 64 = \mathbf{2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2} = BH$
$OPMHN = 15 + 17 + 12 + 7 + 13 = 64 = \mathbf{2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2} = BH$
$\Delta OΞA = 4 + 15 + 14 + 1 = \mathbf{34} = AK$
$\Delta YAΣ = 4 + 20 + 1 + 18 = \mathbf{43} = AT$
$\Delta OΞAI = 4 + 15 + 14 + 1 + 9 = \mathbf{43} = AT$

Der flüchtigste Überblick über diese Tabelle zeigt, daß die errechneten Werte eine Unzahl sinniger und — wenn der Ausdruck diesen Kinderspielen des menschlichen Geistes gegenüber erlaubt ist — bedeutungsvoller Isopsephien (z. B. $\Delta HN = PH$, $ZEYΣ = ΓAMOΣ$,[1] $ZAΣ + ZEYΣ = XΘONIH$, $XΘONIH + ZAΣ = OYPANOΣ$, $\Delta IΣ + AIΘHP = \Delta HN + ZEYΣ$, $XΘONIH + ΓH = \Delta HN + HΛIOΣ$, $ZHN + XΘONIH = XPONOΣ$, $ZEYΣ + PEA = 72 = ΦAPOΣ$ und von weiteren ausgezeichneten Psephismen ($AIΘHP + PH = 66$, $\Delta IΣ + \Delta HN = 55 = PEA + PEIA$, $\Delta HN + HΛIOΣ = 84$ (2) $= ʽHΛIOΣ + PH$, $ZHN + \Delta HN = 50 = BB$, $ZEYΣ + ZHN = 75 = ΓΓ$ etc. etc.) ergeben.

Der textkritische und sachlich aufklärende Wert solcher Beziehungen für die Herstellung und Ergänzung der einzelnen Fragmente ist leicht einzusehen. Zunächst ergibt sich für Fragment 1, daß die bei Probus, Hermias und Maximos überlieferte Form ZHN in der ersten Zeile, die die Urtriade unerschaffener Wesen aufzählt, der Form $ZAΣ$ vorzuziehen ist, denn ZHN (26) + $XΘONIH$ (74) ergibt zusammen den Psephos 100 von $XPONOΣ$; drei Zahlen, in denen die weiter unten geschilderte Syzygie des Zeus und der Erdgöttin ebenso unmittelbar zum

---

gesagt wird, paßt nicht gut zu der, durch das neueste Harnackssche Fragment (Diels FVS[2] 505_{35} ff.) einigermaßen aufgeklärten Eschatologie des Theologen von Syros; dagegen hatte der athenische Genealoge in dem attischen Geschlecht der Aithaliden den naheliegendsten Anlaß, ihren mythischen Heros zu erwähnen. Zahlensymbolische Analyse des Namens $AIΘAΛIΔHΣ$ bei Schultz, Anleitung S. 14.

[1] Vgl. oben S. 255_7.

[2] Vgl. oben S. 341_2.

Ausdruck kommt, wie die Selbstgenügsamkeit des Chronos, der „aus seinem eigenen Samen“[1] drei weitere Geschlechter hervorbringt. Die Form *ZAΣ*, ebenso wie die bei Probus und in gewissen Diogeneshandschriften überlieferte Form *XΘΩN* gehören in den unmittelbar darauffolgenden, zahlensymbolisch genau symmetrisch gebauten Satz

67 56 10 25 23 44 41
ΧΘΟΝΙ δὲ[2] *ΟΝΟΜΑ ἐγένετο ΓΗ, ἐπειδὴ αὐτῇι ΖΑΣ ΓΗΝ*[3] *ΓΕΡΑΣ ΔΙΔΟΙ,*

in dem links
ΧΘΟΝΙ ΟΝΟΜΑ ΓΗ
133

und rechts
ΖΑΣ ΓΗΝ ΓΕΡΑΣ ΔΙΔΟΙ
133

beiderseits je 133 ergeben, während überdies

$$ZAΣ\ \ ΔΙΔΟΙ = 66 = ΟΝΟΜΑ + ΓΗ,$$

$ΓΗΝ\ ΓΕΡΑΣ = ΧΘΟΝΙ$, $ΧΘΟΝΙ + ΓΗ = 77$ und $ΧΘΟΝΙ = ΧΘΩΝ$ ist.

Das Fragment muß also gelautet haben:

„*Ζὴν μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη. Χθονὶ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ.*“ Der erste Satz gibt, alles in allem genommen (*ΜΕΝ* 30, *ΚΑΙ* 20, *ΗΣΑΝ* 39, *ΑΕΙ* 15 und *ΚΑΙ* 20 zu den obigen voces memoriales hinzugezählt) in dieser Textherstellung den Psephos $324 = 18^2$ oder 4×81, wobei die Beziehung der Zahl 81 auf Chronos, der offensichtlich den Mittelpunkt dieser Triade bildet, durch die weiter unten zu besprechenden orphischen Epitheta des Gottes „*ΑΓΗΡΑΤΟΣ*“ (81) und *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) gesichert ist.

Was den zweiten Satz anlangt, so hat Diels[4] die sehr einleuchtende Vermutung ausgesprochen, daß *γῆν γέρας διδόναι* dasselbe Motiv ist, wie die später besprochene Überreichung des gestickten Gewandes mit dem Bilde der Erde, d. h. daß die Schenkung symbolisch vollzogen wird — etwa wie eine mittelalterliche Belehnung durch Übergabe der Landesfahne. Diese Annahme wird durch die zahlensymbolische Anordnung der Worte vollkommen bestätigt, denn der beherrschende Psephos des Satzes — 133 — ist tatsächlich der Zahlenwert des orphischen Ausdrucks *ΑΡΓΗΣ ΧΙΤΩΝ*[5] ($1 + 17 + 3 + 7 + 18 + 22 + 9 + 19 + 24 + 13 = 133$) für das kosmische Glanzgewand, den man bei Pherekydes nach diesem auffallenden Zusammentreffen gewiß ebensogut voraus-

[1] Vgl. das Zitat oben S. 330[3] und weiter unten die sachlichen Erörterungen dieses Dogmas.

[2] Handschriften *χθονιη δε*.

[3] $ΓΗΝ = 23 = ΡΕΑ$, vgl. oben S. 346 Z. 1.

[4] Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1897 S. 147.

[5] Oben S. 105 Text Nr. 39.

setzen darf, wie das ebenfalls orphische *ΠΕΠΛΟΣ*; und das um so mehr, als die Addition des beherrschenden Psephos 100 aus dem ersten Satz (*ΖΗΝ* + *ΧΘΟΝΙΗ* = 100 = *ΧΡΟΝΟΣ*) zu diesem Psephos 133 des auf die Mantelgabe abzielenden Logos gerade wieder 233, den Zahlenwert des auf dem Lichtkleid angebrachten Gestickes *ΓΗ* + *ΩΓΗΝΟΣ* + *ΩΓΗΝΟΥ ΔΩΜΑΤΑ*[1] ergibt. Eine bessere Probe auf die Genauigkeit der durch die Zahlensymbole ermöglichten Textherstellung läßt sich wohl kaum erbringen. Ferner ist durch die isopsephischen Verknüpfungen sicher gestellt, daß ebenso, wie zu *Χθονίη* die physikalischen Deutungen *Χθών* und *Γῆ* als Epiklesen hinzugefügt waren, auch die eigentümlichen, unten näher zu besprechenden, bei Lydus, Probus und Hermias für Zeus überlieferten Deutungen *Ἥλιος* und *Αἰθήρ* dem Pherekydes und nicht etwa, wie Zeller[2] glaubte, dem stoischen Überlieferungsrahmen der Zitate angehören.

Im zweiten Fragment wird durch den *ψῆφος* erstens die rätselhafte „*ὑπόπτερος δρῦς*“ gegen die sonst allenfalls recht naheliegenden Emendationsversuche in „*ὑπόφητος δρῦς*“ oder dergl. wirksam geschützt. Bei dem Zahlenwert 72 des Ausdrucks *φᾶρος* erinnert sich der Leser natürlich ohne weiters an die 72 Glocken des Himmelsmantels, die den 72 Sternbildern des Himmels[3] entsprechen. Dieses besonders sinnige Zusammentreffen schließt natürlich nicht aus, daß das von Brontin als Titelsymbol verwendete[4] und bei Maximos von Tyrus für Pherekydes bezeugte Wort *ΠΕΠΛΟΣ* mit dem doppelt quadratischen Psephos $3 \times 3 \times 3 \times 3 = 81$ ebenfalls im Originaltext in einer besonderen Verbindung vorkam. Endlich dürfte zu dem Zahlensymbol *ΖΑΣ ΓΗΝ ΓΕΡΑΣ ΔΙΔΟΙ* ein Gegenstück auch im Fragment 2 angenommen werden. Es ist nahezu sicher, daß in der Lücke zwischen den zwei Kolonnen des Papyrusbruchstücks[5] in einem besonderen, wahrscheinlich unmittelbar an „*δώματα*“ anschließenden Satz die Überreichung[6] des von Zas gefertigten Brautmantels erwähnt war. Wenn dem so ist, dann dürfte auch eine der

---

[1] Vgl. die Einzelwerte dieser Worte (10, 80, 143) in der Tabelle S. 344.

[2] Phil. d. Griechen[5] I, 1 S. 81[2]. Stoische Zutat ist nur die Lehre von der Passivität der Materie und der Aktivität der Quintessenz (vgl. Zeller III, 1 S. 131), ebenso die logisch kategoriale Auffassung des bei Pherekydes, wie unten gezeigt werden soll, noch rein mythologischen bezw. astralen Zeitprinzips in den Worten: „*ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα*“ (vgl. dazu Aristot. phys. IV, 10 S. 218b[5]: „*ἐν τῷ χρόνῳ πάντα ἐστίν*“).

[3] Oben S. 32 f.

[4] Oben S. 115 ff.

[5] Vgl. oben S. 197 f.

[6] Vgl. die von Diels rekonstruierte Schlußzeile „*ἡ δέ μι⟨ν ἀμείβε⟩ται δεξα⟨μένη εὖ τὸ φᾶ⟩ρος*“.

Stellen gefunden sein, in denen die besonders seltsame Form *ΔΙΣ* zu ihrem Recht kommt: denn *ΔΙΣ* (31) . . *ΔΙΔΟΙ* (41) — wozu man sich ebenso wie im entsprechenden Satz des ersten Fragments eine Reihe von Füllworten oder andern passenden Symbolen ergänzen kann — ist isopsephisch mit dem hier in Betracht kommenden Geschenk, dem kosmischen *ΦΑΡΟΣ* (72). Ja man kann auf Grund des neugewonnenen Zahlenmaterials in der Ausfüllung der Lücke noch um einen Schritt weiter gehen.

Geradeso nämlich, wie neben den besonderen Formen *Ζάς, Ζήν, Δίς, Δήν* höchst wahrscheinlich, schon des Verständnisses halber, im Text auch die gemeingriechische Form *Ζεύς* vorgekommen sein wird, so wäre es höchst auffallend, wenn in einer Kosmogonie die heilige Hochzeit des Zeus geschildert worden wäre, ohne daß der durch Homer zu kanonischer Geltung gelangte „argivische" Namen seiner himmlischen Gattin „Hera" dabei erwähnt worden wäre. Natürlich wurde die Gattin des Zeus an den verschiedenen Kultorten bald so, bald so genannt; allein eben infolge des überragenden Einflusses der homerischen Epen sanken alle derartigen Verbindungen des Gottes zu „Buhlschaften" herab und selten findet sich eine solche Legende, in der nicht auch die eifersüchtige „rechtmäßige" Gattin entsprechend erwähnt worden wäre. Henri Weil hat deshalb in seiner Besprechung des Papyrus überhaupt nur an eine Hierogamie des Zeus und der Hera gedacht und auch Diels, der mit Recht die Götterbraut in der Chthonie des ersten Fragments sieht, hat das Bedürfnis gefühlt, sich mit der sonst geltenden Version auseinanderzusetzen.[1] Tatsächlich kann nicht daran gezweifelt werden, daß Hera in dem Text des Pherekydes vorgekommen sein muß, aus dem sehr einfachen Grund, weil die anomale Form *ΖΑΣ* = 25 — genau so wie *ΖΕΥΣ* (49) mit *ΚΟΡΗ*[2] (10 + 15 + 17 + 7) — isopsephisch ist mit *ΗΡΑ* (7 + 17 + 1), und wahrscheinlich diesem Umstand überhaupt in erster Linie ihre Entstehung zu verdanken hat. Die Frage kann also nur die sein, wo und in welchem Zusammenhang der Namen in den Text eingeführt war. An sich wäre natürlich die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß Hera und Chthonie zwei verschiedene Gestalten wären, denn es steht nirgends geschrieben, daß Zas sich gerade mit dem weiblichen Urwesen und nicht mit einer Göttin aus einem der folgenden fünf Geschlechter hätte vermählen dürfen. Zum Glück hat Sam. Wide[3]

---

[1] Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1897 S. 147: „. . dann ist aber diese Göttin natürlich nicht Hera, die auch sonst in den Fragmenten des Ph. nicht genannt wird, und der argivische *γάμος* des Zeus und der Hera scheidet aus der Pentemychos aus."

[2] Vgl. oben S. 126 über den *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Kore.

[3] Arch. für Relig.-Wiss. 1907 X, 257—268.

neuerlich in einer sehr gründlichen Untersuchung die schon von Welcker und Dümmler behauptete chthonische Urbedeutung der Hera endgültig erwiesen und die bereits von Laistner[1] vermutete appellativische Urbedeutung ihres Namens — *ἥρα* als Femininum zu *ἥρως* — durch ein schlagendes inschriftliches Zeugnis[2] über allen Zweifel erhoben. Im selben Aufsatz findet man so zahlreiche Belege für die uralte Kultverbindung des Zeus mit der Erdgöttin,[3] darunter vor allem eine Inschrift von Mykonos,[4] die den Zeus geradezu wie bei Pherekydes neben die *Γῆ Χθονίη* stellt, daß an der Einheit der göttlichen Persönlichkeit trotz der doppelten und — wie weiter unten an dem Namen *Ρῆ* gezeigt werden wird — sogar drei- und mehrfachen Benennung in der vorliegenden Kosmogonie nicht gezweifelt werden kann. Die passende Stelle, wo der neue Name *HPA* statt Chthonie gestanden haben kann, ja gestanden haben muß, ist ebenfalls nach einem Blick auf die Tafel der *ψῆφοι* leicht zu erkennen: da *HPA* (25) + *ΓΑΜΟΣ* (49) = *ΧΘΟΝΙΗ* (74) ist, kann über den Sinn des von Weil so glücklich ergänzten Anfangs der zweiten Kolonne

„βουλόμενος⟩ γὰρ σέο τοὺς γάμους εἶναι, τούτῳ σε τιμῶ“

kein Zweifel mehr sein. Man hat *τούτῳ* bald auf das *γέρας* der *γῆ*, bald auf die Mantelspende, bald auf beides[5] bezogen, was gewiß niemanden

---

[1] Rätsel der Sphinx 1886 S. 259. Vgl. auch Müller, Proleg. S. 244 und Gruppe Handb. 1122_1.

[2] Parische Inschrift, bull. corr. hell. I, 1877, 135 *„ἥραις Δημητρὶ καὶ Κόρῃ“*.

[3] Vgl. Dieterich, Mutter Erde 17 ff.; *Ζεὺς Καταιβάτης* und *Γῆ* in Olympia Paus. V, 14, 10; *Ζεὺς Ἀγοραῖος* und *Γῆ* in Sparta Paus. III, 11, 19; ibid. I, 18_7 (vol. II p. 299 Frazer) *Γῆ Ὀλυμπία* und *Ζεῦς Ὀλύμπιος* in Athen; ibid. I, 24, 3 Bildwerk auf der Akropolis „Gē den Zeus um Regen bittend“, wozu unten Abb. 46 zu vergleichen wäre. Ich füge hinzu, daß in der Empedokleischen Aufzählung der vier göttlichen *ῥιζώματα* (FVS[2] fr. 6 p. 175 Z. 8 ff.) die *Ἥρη φερέσβιος* (vgl. *„προφερέσβιος Ἥρη“* in einem epischen Bruchstück nach A. Ludwich, Berl. phil. Wochenschrift XXIII 1903 Sp. 28) gegen Zeller I[5] p. 758 f., Note 3 und Diels Doxogr. 89 mit Diog. L. VIII, 76 (Diels[2] p. 153, Z. 31) Plut. (?) bei Stobäus (ibid. p. 159, 17), Hippolyt (ibid. Z. 25) etc. tatsächlich auf die *Γῆ* gedeutet werden muß. Zu *φερέσβιος* = *φέρουσα καρποὺς* (Hippol.) vgl. man den dodonäischen Hymnus der Peleiaden *„Γᾶ καρποὺς ἀνίει, διὸ κλῄζετε μάτερα γαῖαν“* (Wide a. a. O. S. 265). Ferner *„γαῖα φερέσβιος“* Hesiod Theog. 693, hymn. hom. II, 163, *Γαῖα φερέκαρπος* Orph. hymn. 26_3; die entsprechende Gleichung *Ἀιδονεύς* = *ἀήρ*, die hauptsächlich die neueren Kritiker abgeschreckt zu haben scheint, hat ihre Parallelen in den homerischen und hesiodeischen *τάρταρα ἠερόεντα* und den Stürmen in der Pherekydeischen Unterwelt (s. unten zu fr. 5). Dagegen ist *Ἥρα* = *ἀήρ* bei Aetios (Diels[2] a. a. O. S. 159 Z. 13) gewiß ein spätes stoisches Anagramm und *Ἀϊδονεύς* = *γῆ* schon wegen der Verschiedenheit des genus sicher nicht ursprünglich.

[4] Dittenberger Sylloge[2] 615: *„Ζεὺς χθόνιος“* und *„Γῆ Χθόνια“*.

[5] Vgl. Diels a. a. O. S. 147 und oben S. 347 unten.

befriedigen wird: denn wie in aller Welt kann der Wunsch „*σέο τοὺς γάμους εἶναι*“ durch die Übergabe, sei es nun der Erde oder des kosmischen Mantels erfüllt werden? Es ist vielmehr klar, daß *τούτῳ* (sc. *τῷ ὀνόματι*) zu verstehen und auf den neuen von Zeus eben angekündigten Ehrennamen der Göttin — *HPA* — zu beziehen ist, der die *XΘONIH* zahlensymbolisch als die *HPA* des *ΓAMOΣ*, als bräutliche *Ἥρα γαμηλία*[1] oder, mit Beziehung auf das eben überreichte Brautkleid, als *Ἥρα γαμόστολος*[1] kennzeichnet. Eine solche Umnennung der Göttin liegt um so mehr im Sinn dieser ganz auf wortmystischen Beziehungen aufgebauten Theologie, als dabei das ursprüngliche Wesen der Erdgöttin keineswegs aus den Augen verloren wird. Genau so wie die Form *ΔIΣ* für Zeus aller Wahrscheinlichkeit nach an das alte Wort *δῖα* für Tag angelehnt war, verknüpfen antike Etymologien den Namen der Hera mit einem alten Wort *ἔρα*[2] oder *ἦρα*[3] für „Erde“. Obwohl spät überliefert,[4] muß diese mit der stoischen Theologie[5] unvereinbare, gewiß nicht in nachstoischer Zeit aufgekommene Lehre[6] einer älteren Schicht griechischer Wortmystik angehören. Nichts spricht dagegen, die Ableitung des Namens *Ἥρα* von *ἡ ἔρα* für die Chthonie Gē auch bei Pherekydes vorauszusetzen.

Dieser Name „Hera“, den man demnach aus allgemeinen, gewiß triftigen Gründen in der vorliegenden Theogonie erwarten müßte, steht nun tatsächlich im Text. Der kritische Satz unmittelbar nach der Lücke im Papyrus ist so überliefert: „*βουλόμενος⟩ γὰρ σέο τοὺς γάμους εἶναι τούτῳ σε τιμῶ*“.

CYAEMOIXAIPETEKAI.Ρ.
.COI . . . . . .

Das Ρ in der beschädigten Stelle vor dem Zeilenschluß ist im Faksimile ganz deutlich, von den Herausgebern GRENFELL und HUNT

---

[1] *Ἡ. „γαμηλία“* Plut. Daid. 3; Aristeid. I S. 9 Dind.; Stob. ecl. II, 6, 3 S. 18 M; Schol. Pind. Ol. 6, 149; Plut. coni. praec. 27 etc.; *„γαμόστολος“* Peisandr. Schol. Eurip. Phoin. 1710.

[2] *ΫEPA* = Erde, erschlossen aus dem bei Homer, Hesiod, den Tragikern und Bukolikern vorkommenden Adverbialausdruck *ἔραζε* = „zur Erde“. Beachte die methathetische Beziehung zu dem, natürlich isopsephischen *PEA*.

[3] Vgl. Hesych *„ἦρα . . γῆν“* und Mart. Cap. II. 160 „heram terram veteres dixerunt“.

[4] Varro ling. lat. $5_{65.\ 67}$; August. civ. dei 7_{28}; Serv. Virg. Aen. $8_{43.\ 84}$; Etym. Magn. 434_{53} *Ἥρα· παρὰ τὴν ἔραν“*.

[5] Vgl. oben S. 350_3.

[6] Sehr bezeichnend für den überragenden Einfluß der stoischen Doktrin Hera = *ἀήρ* ist der Umstand, daß der orphische Herahymnus (XVI p. 67 ABEL), wo man die archaische Vorstellung am ehesten bewahrt zu finden erwarten möchte, die Göttin ausschließlich als Herrin der Luft feiert.

auch vollkommen richtig gelesen und von Weil, Gomperz und Diels ihren Ergänzungsvorschlägen zugrunde gelegt worden. Erst Blass hat im Rheinischen Museum[1] und in einem bei Diels[2] zitierten Brief seine Existenz in Abrede gestellt, — wie ich nach eingehender Prüfung des Originals bei aller Hochachtung vor der Autorität des Verstorbenen auch in paläographischen Fragen bestimmt versichern kann, durchaus mit Unrecht. Dieses ganz deutliche .ϝ. berücksichtigend, hat Weil an „*χάϱιν*“ oder „*ἄϱτια ἴσθι*“, den Imperativ von *εἰδέναι* ableitend, gedacht; beides ist durch die Raumverhältnisse ausgeschlossen. Dagegen hat Gomperz mit Rücksicht auf die Spatien in der naheliegenden Phrase *χάϱιν εἰδέναι* das homerische *ἦϱα* einsetzen wollen. Diese Konjektur ist glücklicher, als der Urheber ahnen konnte, nur daß ... ΚΛΙ⟨Η⟩Ϝ⟨Λ‖Ι⟩CΟΙ .. nichts mit *ἦϱα εἰδέναι* zu tun hat, sondern den nach allem bisher Ermittelten sicher zu erwartenden Satz „*σὺ δέ μοι χαῖϱέ τε καὶ Ἥϱα ἴσθι*“ „Du aber sei mir gegrüßt und sei mir (von heut an) Hera“; das einleitende „*βουλόμενος γάϱ*“ muß sich zurückbeziehen auf einen Satz, der etwa so gelautet haben müßte: „Dann aber gibt (*ΔΙΔΟΙ*) ihr *ΔΙΣ* den Mantel (*ΦΑΡΟΣ*) und spricht zu ihr die Worte: Von heut an sollst Du, o Chthonie, einen neuen Namen erhalten; *βουλόμενος⟩ γὰϱ σέο τοὺς γάμους εἶναι τούτῳ σε τιμῷ· σὺ δέ μοι χαῖϱέ τε καὶ Ἥϱα ἴσθι*“.

[1] LV 101.

[2] FVS[2] Bd. II, p. VII zu 508$_{12}$: „Nach ΧΑΙϜΕ ΤΕ (so!) ΚΑΙ ist Rest C, also C, Ε, Ο nicht Η. Dazu fehlt der Raum. Dann Υ, was kein ϝ nach den Formen dieser Handschrift sein kann, aber wohl Υ wie in „ΑΥΤΟΙ“ I, 15. Also doch wohl „CΥΗΙCΟΙ“. — Ich habe durch das Entgegenkommen des Head Librarian der Bodleiana während des eben verflossenen Religionshistorikerkongresses in Oxford das Original in Muße prüfen können. Der Papyrus war an der jetzt abgeriebenen Stelle von jeher unregelmäßig verdickt, so daß der erste ausgefallene Buchstabe gewissermaßen über eine Falte hinweggeschrieben ist und daher, wie immer er ausgesehen haben mag, ein etwas engeres Spatium erfüllt hat. Jetzt ist von dieser verdickten Stelle ein Splitter abgesprengt; der Bruchrand des Papyrusstengelrestes täuscht das von Blass gesehene Halbrund C vor, von einem Buchstabenrest kann nicht gesprochen werden. Der folgende Buchstabe ist ein zweifelloses ϝ mit ganz geschlossener Ansa. Die Ähnlichkeit mit dem von Blass angezogenen Υ — das weit abnormer ist als das fragliche ϝ — ist rein zufällig. Der Tatbestand entspricht genau den Angaben Mr. Grenfells — vor und hinter einem ϝ ist eine Lücke, in der nur je **ein** jetzt spurlos verschwundener Buchstabe gestanden haben kann. Ich würde mich zu diesem Widerspruch gegen Blass kaum berechtigt fühlen, wenn ich nicht als alter Zögling des Instituts für österreichische Geschichtsforschung und nach der Bearbeitung einiger hundert unedierter Codices für die Publikationen dieses Instituts mindestens die Gewähr geschulten Beobachtens zu bieten imstande wäre. Im übrigen verweise ich jeden Unvoreingenommenen an das, wenigstens die Buchstabenformen jedenfalls ganz treu wiedergebende Lichtdruckfaksimile bei Grenfell.

Mit diesen zwei Sätzen — *Δίς* verleiht der Chthonie das *φᾶρος* und kündigt ihr einen neuen Namen an, weil er wünscht, daß ihr die Ehen heilig seien — ist die Lücke vollauf gefüllt. Für den „Flügelbaum“ bleibt dabei hier allerdings kein Raum, so daß man wohl anzunehmen hat, die diesbezügliche Szene sei erst nach dem verstümmelten Schluß des Papyrustextes einzusetzen.

Fragment 3[1] empfängt ebenfalls erst durch zahlensymbolische Erwägungen die letzte Erklärung. Wenn Pherekydes den Zeus *„μέλλοντα δημιουργεῖν . . . τὸν κόσμον . .“* in den *ΕΡΩΣ* sich verwandeln ließ, so könnte man wohl auch so und abgesehen von dem weiter unten zu besprechenden religionsgeschichtlichen Hintergrund der Gleichung Zeus-Eros verstehen, daß der Gott unmittelbar vor seiner „heiligen Ehe“ — denn das ist ja der Augenblick, wo er den *κόσμος*, d. h. hier ganz wörtlich das weltbedeutende „Ornat“ arbeiten will — d. h. vor der Liebesvereinigung mit der Erde die Gestalt des Liebesgottes annimmt. Aber tiefer sieht man doch in den Zusammenhang erst dann hinein, wenn man sich vergegenwärtigt, daß *ΕΡΩΣ* (5 + 17 + 24 + 18 = **64**) + *ΖΕΥΣ* (= **49**) = 113 einzeln und zusammen eine genaue Isopsephie zu *ΙΕΡΟΣ* (9 + 5 + 17 + 15 + 18 = **64**) + *ΓΑΜΟΣ* (**49**) = 113 bildet; daß dieselbe Zahl 113 auch die Quersumme von *ΓΑΙΑ* (3 + 1 + 9 + 1 = 14) + *ΧΘΟΝΙΗ* (= 74) + *ΖΑΣ* (25) bezw. von *ΓΑΙΑ* (14) und *ΟΥΡΑΝΟΣ* (99)[2] darstellt, daß endlich selbst die Schöpfung des *ΚΟΣΜΟΣ* (88) durch *ΖΑΣ* (25) beim *ΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ* (113 = 88 + 25), die im gleichen Fragment (s. oben) erwähnt wird, in diesen Zahlen zum Ausdruck kommt. Mehr noch, das Werk des Gottes muß zahlensymbolisch seinen Meister loben: denn *ΖΕΥΣ* (49) *ΕΡΩΣ* (64) *ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ* (120) = 233 ist isopsephisch mit dem Gesticke des Zeus im Weltenmantel *ΓΗ* (10) *ΩΓΗΝΟΣ* (80) *ΩΓΗΝΟΥ ΔΩΜΑΤΑ* (143) = 233, „das „kosmische“ Kleid selbst *ΦΑΡΟΣ* (72) *ΚΟΣΜΟΣ* (88), auf dem geflügelten Baum *ΥΠΟΠΤΕΡΟΣ ΔΡΥΣ* (200) aufgehängt, wie es bei Clemens von Alexandria erwähnt wird, gibt die bezeichnende Zahl des

[1] FVS[2] 508 Z. 16 ff. Procl. ad Tim. 32[c]. II, 54, 28 Diehl: *„ὁ Φ. ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἕνωσιν τὴν δι' ὅλων διήκουσαν“.*

[2] Diese beiden Namen scheint die orphische *ἱερὸς γάμος*-Legende, mindestens in der attischen, wahrscheinlich durch Onomakritos festgestellten Fassung verknüpft zu haben. Vgl. Procl. in Plat. Tim. V, 293 Abel p. 188 Nr. 91: *„πρώτην γὰρ νύμφην ἀποκαλεῖ ὁ θεολόγος τὴν Γῆν καὶ πρώτιστον γάμον τὴν ἕνωσιν αὐτῆς τὴν πρὸς τὸν Οὐρανόν . . . καὶ ἔοικε διὰ ταῦτα καὶ Οὐρανῷ τούτῳ καὶ Γῇ προσήκειν ὁ γάμος . . ὃ δὴ καὶ οἱ θεσμοὶ τῶν Ἀθηναίων εἰδότες προσέταττον Οὐρανῷ καὶ Γῇ προτελεῖν τοὺς γάμους“.*

Himmelskreises[1] **360**, ein weiteres Zeugnis dafür, daß der später so wichtig gewordene Begriff *ΚΟΣΜΟΣ* in seiner sinnlichen Grundbedeutung tatsächlich zuerst in der Theogonie des Pherekydes verwendet worden ist, und nicht etwa nur dem neuplatonischen Berichterstatter angehört.

Im Fragment 4 sind infolge des spärlichen Überlieferungsstoffes die verwickelteren Beziehungsmöglichkeiten nicht zu erkennen. Bei dem Schwanken der handschriftlichen Zeugnisse muß man es dankbar begrüßen, daß wenigstens durch die Berechnung der *ψῆφοι* die Schreibung *ΟΦΙΩΝΕΥΣ* mit *Ω* sichergestellt ist. Möglich, daß man die Niederlage des *ΟΦΙΩΝΕΥΣ* und der *ΟΦΙΟΝΙΔΑΙ* (125 + 96 = 221) im Kampf gegen die *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ ΓΕΝΕΑ ΘΕΩΝ* (222) mystisch aus dem um eine Einheit geringeren Psephos der Empörer ableitete.

Bei den eschatologischen Begriffen in den Fragmenten 5 und 6 wiederholt sich die bereits im Einleitungssatz der Theogonie nachweisbare Einbeziehung der obliquen Kasus in dieses Berechnungssystem, wodurch natürlich der Spielraum von Möglichkeiten neuerdings erweitert erscheint.

Fragment 7 bietet ein einziges pherekydeisches Wort, nämlich *ΕΚΡΟΗ*. Ich beziehe es — die nähere Begründung für die sachliche Besprechung vorbehaltend — auf den kosmischen *ΓΟΝΟΣ* des *ΧΡΟΝΟΣ*, der in dem bereits einmal erörterten Bericht des Eudem erwähnt ist. Aus den Elementen dieses Weltsamens — Wasser, Wind und Feuer — soll die *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ ΓΕΝΕΑ ΘΕΩΝ* = **222** hervorgegangen sein.[2] Dazu stimmt denn auch ganz prächtig der gleiche *ψῆφος* des Begriffes *ΧΡΟΝΟΥ* (102) *ΕΚΡΟΗ* (54) *ΓΟΝΟΥ* (66) = **222**.

Fragment 9 bietet den mit *ΛΗΝ* isopsephischen Namen der Muttergöttin *ΡΗ*. Daß auch die gewöhnliche Form *ΡΕΙΑ* neben *ΡΗ* vorgekommen sein könnte, darf vielleicht aus der Isopsephie von *ΚΡΟΝΟΣ* (88) + *ΡΕΙΑ* (32) + *ΖΑΣ* (25) mit der aus dieser Urtriade hervorgegangenen *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ* (145) erschlossen werden.[3]

Für *ΘΥΩΡΟΣ* (102), die Bezeichnung des „Tisches“ in der „Göttersprache“ im Fragment 12 bietet sich ungesucht die Isopsephie mit *ΗΛΙΟΣ* (60) + *ΑΙΘΗΡ* (42), da orphische Überlieferung von einem

---

[1] Vgl. oben S. 176₁.

[2] Diels FVS² p. 506 Z. 30: *„τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ . . . ἐξ ὧν ἐν πέντε μύχοις διειρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστῆναι θεῶν τὴν πεντέμυχον καλουμένην, ταὐτὸν δὲ ἴσως εἰπεῖν πεντέκοσμον.“*

[3] Über die Form *ΓΡΕΑ* (23) s. oben S. 340₁.

kosmischen „Tisch der Sonne“ [1] zu melden weiß, wahrscheinlich demselben, den Herodot [2] nach ägyptischer Tradition ins Äthiopenland verlegt.

Fragment 14 gehört natürlich nicht zu der Theogonie des Pherekydes, sondern bezieht sich auf irgendwelche Lehren einer Pherekydeischen Schule, deren Bestand eben durch diese Überlieferung bezeugt ist. Denken konnte man sich bisher dabei recht wenig, wenn es heißt: *„τόλμαν δὲ καὶ οἱ περὶ Φερεκύδην ἐκάλεσαν τὴν δυάδα καὶ ὅρμην καὶ δόξαν καλοῦσιν, ὅτι τὸ ἀληθὲς καὶ ψευδὲς ἐν δόξηι ἐστίν“*. Nimmt man aber an, daß hier ein durch viele Hände gegangenes Exzerpt aus einer, ähnlich wie die besprochenen Fragmente, auf Isopsephien aufgebauten Schrift vorliegt, dann trägt es vielleicht zum Verständnis bei, zu wissen, daß *ΔΟΞΑΙ* (43) — der Singular versagt, möglicherweise war der einen *ἀλήθεια* die Mehrheit der *δόξαι* gegenübergestellt — isopsephisch ist mit *ΔΥΑΣ* (43), während *ΤΟΛΜΗ* = 64, also 2^6, d. h. die potenzierte Zweiheit. vorstellt; *ὁΟΡΜΗ* scheint zahlensymbolisch bedeutungslos, dagegen ist der Akkusativ *ὁΟΡΜΗΝ*, der in einem entsprechenden Zusammenhang leicht angebracht werden konnte, wieder = 64 = 2^6.

Nach allen diesen gewiß beachtenswerten Zusammenstellungen scheint es mir methodisch weniger gerechtfertigt, an ein Spiel des launischen Zufalls zu denken, der hier blindlings die Grundlagen für ein überaus künstlich verschlungenes und bei allem, nicht abzuleugnenden Spielraum für Willkürlichkeiten gewiß von der Laune des modernen Interpreten ziemlich unabhängiges Beziehungssystem geschaffen hätte, als anzunehmen, daß schon der Ionier Pherekydes und die ganze Theologenschule, deren Lehren in den sog. „orphischen“ und „pythagoreischen“ Überlieferungen vorliegen, höchst wahrscheinlich in Kleinasien, wo dieses kabbalistische Verfahren später sicher nachzuweisen ist, die Kunst übernommen haben, mit Hilfe von geschickt gewählten und im Notfall leicht verdrehten Worten ein engmaschiges Netz von Zahlenspielen zu flechten und über ihre Schriften hin auszubreiten. Der Zweck der Übung läßt sich nicht besser veranschaulichen, als durch den Hinweis auf die psychologisch höchst interessante Tatsache, daß der gelehrte und geduldige Forscher,[3] der eben in diesen Tagen ein ähnlich kompliziertes Zahlenspiel in der masoretischen Redaktion des Penta-

---

[1] *„ἡλιακὴ τράπεζα“* Abel fr. 158 p. 216, wahrscheinlich *ΗΛΙΟΥ ΤΡΑΠΕΖΑ* (128).

[2] III, 17.

[3] Oskar Goldberg, Die fünf Bücher Mosis, ein Zahlengebäude. Die Feststellung einer einheitlich durchgeführten Zahlenschrift, Berlin 1908, S. 43. Zur Kritik s. W. Schultz, Memnon 1908 S. 231.

teuchs — wie Kenner zugestehen, mit Glück — nachgewiesen haben will, seltsamerweise in dieser abstrusen Künstelei, die ihm über allen Menschenverstand weit hinauszugehen scheint, einen neuen Beweis für den göttlichen Ursprung der hl. Schrift in jedem ihrer Buchstaben gefunden zu haben meint. Bedenkt man, daß die Orphiker — dem pseudepigraphischen Prinzip der ganzen religiösen Litteratur des Orients folgend — ihre Schriften als Eingebung des „*Φοῖβος Τιτάν Ἅλιος*“ [1] hinstellten, so wird man den Beweiswert dieser kunstvollen Zahlensymbolik für die Anerkennung des inspirierten Charakters ihres *ὅμαδος βίβλων* durch ein weit naiveres Publikum ohne weiteres begreifen. Woher das Verfahren ursprünglich stammt, läßt sich heute nicht sagen. Die Babylonier kommen — trotzdem Berossos in hellenistischer Zeit mit Isopsephien spielt — schon deshalb nicht in Betracht, weil ihre halb syllabische, halb ideographische Schrift nicht die erforderlichen Voraussetzungen solcher Zählungen bietet. Die Griechen dagegen haben sich allem Anschein nach zu dieser wüsten Zahlenphantastik, die bei ihnen nur in einer ganz bestimmten, auch sonst an barbarischen Zügen, wie ich zu zeigen hoffe, überreichen archaischen Litteraturschicht vorkommt, so früh in einen wirksamen Gegensatz gestellt und so energisch an Stelle der orientalischen Pseudepigraphik die Autorenunterschrift des einzelnen Denkers, an Stelle der theologischen Offenbarungsautorität das individualistische „*αὐτὸς ἔφα*“, die Berufung auf das selbständige Erkennen der großen Persönlichkeit gesetzt, daß man sich schwer entschließen wird, sie zugleich für die Schöpfer und Überwinder dieser Pseudophilosophie zu halten. Bleiben also aus allgemeinen Erwägungen die immer noch problematischen, mit Hommel wohl in Ostarabien bezw. Chaldäa zu suchenden Erfinder des Buchstabenalphabets, denen man mit der größten Wahrscheinlichkeit auch die Erfindung der isopsephischen Schreibung zusammengehöriger hieratischer Namen und Worte in Zauber- und Gebetsformeln zuzuschreiben haben wird. Zugleich mit der Herübernahme des Alphabets [2] werden die „Schreiber“ der Griechen, die man sich natürlich wie im Orient mit den „Weisen“ und „Priestern“ des Volkes identisch zu denken hat, auch diesen Ritus, wie man geradezu sagen darf, überkommen haben. Damit kommt man aber in eine Zeit zurück, wo die Götternamen der Griechen, ja ihre Sprache überhaupt noch in einem so flüssigen Zustand sich befand, daß vieles, was heute als provi-

[1] Abel fr. orph. Nr. 49 p. 168, im Wortlaut zitiert oben S. 259. Ähnlich stellt Parmenides seine *Ἀλήθεια* als Offenbarung der Urmutter Nacht oder — nach der gewöhnlichen, irrigen Interpretation — der *πάρθενος Δίκη* hin.

[2] Vgl. W. Larfeld, Griech. Epigraphik [2] München 1892 S. 494 ff.

dentieller Zufall erscheinen kann,[1] damals mit Vorbedacht herbeigeführt worden sein kann.

Nachdem also mit Hilfe dieses bisher vernachlässigten esoterischen Schlüssels der Überlieferungsbestand neuerdings durchgeprüft und geordnet ist, kann zu einer besseren Aneinanderreihung und sachlichen Erklärung der Bruchstücke geschritten werden.

Die erste und wichtigste Frage ist natürlich die nach dem Wesen der im Fragment 1 vorausgesetzten Urdreiheit. Ich beginne mit dem Pherekydeischen Zeus-*ZAΣ-ZHN-ΔIΣ-ΔHN-AIΘHP-HΛIOΣ-EPΩΣ*. Für die Form *ZAΣ* ist die, übrigens, auf der Hand liegende, Ableitung von *ζάω* „ich lebe“ in orphischer und stoischer Überlieferung volkstümlich geworden.[2] Das Aition für die eigentliche, in der Aufzählung der Urtriade verwendete Grundform *ZHN* ist aller Wahrscheinlichkeit nach durch Empedocles[3] erhalten geblieben, der den Zeus der „*ζέσις*“ (= dem „Sieden“)[4] und — wieder genau wie Phere-

[1] Um ein einziges Beispiel zu erwähnen: es gibt kein unmittelbares Zeugnis, daß die Griechen je ihr Jahr wie die Babylonier in 72 Fünferwochen geteilt hätten. Trotzdem kann es kein Zufall sein, daß *ΠΕΝΤΑΣ* (vgl. später *ἑβδομάς* = Woche) den *ψῆφος* 16 + 5 + 13 + 19 + 1 + 18 = **72** ergibt. Andrerseits erklärt die oben besprochene Isopsephie von *ZEYΣ* und *KOPH* z. B., daß *Κόρη* ein Götternamen geworden, *παρθένος*, *νεᾶνις* und *νύμφη* Appellativa geblieben sind.

[2] Vgl. u. a. Lactant. I, 11 „quod vitae sit dator“ nach Chrysipp bei Stob. ecl. I, 2, 27: „*Ζεὺς μὲν οὖν φαίνεται ὀνομάσθαι ἀπὸ τοῦ πᾶσιν δεδωκέναι τὸ ζῆν*“. Vgl. Ps. Aristot. *περὶ κόσμου* 7 S. 401 a 15 ∾ Apul. de mundo 37; Athen. VII, 33 S. 289 a; Schol. O 188 BL 189 AB; Korn. 2 S. 8 Os. Die orphischen Zeugnisse für die gleiche Vorstellung (Abel Nr. 164, p. 218 Joh. Diac. ad Hes. Theog. v. 617: „*ὁ Ζεὺς τοῦ Διὸς κλίνεται, δηλουμένου πάντως ἡμῖν, ὡς οὗτός τε ζωή ἐστι καὶ δι' αὐτοῦ ζῶσι τὰ ζῶντα καὶ τὰ ὄντα ἁπλῶς δι' αὐτοῦ τὸ εἶναι εἴληχεν· ἄκουε γὰρ τοῦ Ὀρφέως ἐν τῷ λεγομένῳ «Κρατῆρι» τάδε σοι λέγοντος· Ἔστιν δὴ πάντων ἀρχὴ Ζεύς· ζῆν γὰρ ἔδωκε ζῷά τ' ἐγέννησεν κτλ.*“ cf. Prokl. in Plat. Orat. p. 56; dazu hymn. orph. 73 2 „*Δία παγγενέτην βιοδώτορα θνητῶν*“) und Zeus *ζωοδότης* im klarischen Orakel (Buresch 102 7) dürfen keinesfalls auf späten stoischen Einfluß zurückgeführt werden, denn erstens stimmt die Vorstellung einer „*ἀρχὴ πάντων*“ ausgezeichnet zu dem *ψῆφος* „*AA*“ für die kleinasiatische und pherekydeische Form *ZAΣ*, zweitens aber ist die Epiklese *βιοδώτωρ* oder *ζωοδότης* offenbar die Übersetzung des barbarischen, bereits von Gruppe (Handb. 1437 1, 1544 1 und Roscher, ML III, 2267 f.) richtig als kleinasiatisch erkannten Namens Erikapaios (= *ζωοδοτήρ* Malalas, chron. IV, S. 74 Dindorf) für den Urgott Phanes, nach dem Phanai auf Chios (Hesych. s. v. *Φάναιος* [Apollon]) benannt war.

[3] Diels FVS[2] p, 159 Z. 17. Die Zeugnisse (Allegor. hom. script. bei Stob. Ecl. I, 10, 11 b, p. 121 W; Plut. Vit. Hom. 99) sind bezeichnenderweise wieder stoisch.

[4] Dieselbe Ableitung des Namens Zeus von *ζέω* („*θερμότατος γὰρ ὁ α⟨ἰθ⟩ήρ*“) siehe bei Lact. I, 11; Etym. Magn. s. v. Zeus 408 54 ff.; Athenag. *πρεσβ.* 22 S. 108 Otto; Plut. plac. phil. I 3; mythogr. Vatic. I, 105; III, 3 1; — Tertullian, adv. Marc. 1 23 (Juppiter als „substantia fervida“) scheint ebenfalls dieses *Ζήν* = *ζέσις* zu übersetzen. In der Sache

kydes[1] — dem „*Αἰθήρ*“ gleichgesetzt haben soll. Ich vermute, daß die Form noch besonders in der Schilderung des gegen die Ophioniden kämpfenden Zeus zur Geltung kam, wenn anders Pherekydes, wie Hesiod[2] in seiner Titanomachie, das Sieden des durch die Donnerkeile des Gottes in Brand gesteckten Weltalls beschrieben hat. *Δίς* ist offenbar als Nominativ zu den obliquen Kasusformen *Διός, Δί, Δία* ergänzt und durch Anlehnung an *δῖος* „leuchtend, glänzend“, gewiß nicht ohne den Einfluß der formelhaften homerischen Verbindung „*αἰθὴρ δῖα*“[3] erklärt worden. Wenn ich eine seltsame Notiz bei Macrobius[4] richtig verstehe, so hat es überdies in der archaisch-konservativen Sprache Kretas, demnach zur Zeit des Pherekydes vielleicht auch noch in andern Gegenden ein Appellativum *δῖα* mit der Bedeutung „Tag“ (wörtlich offenbar = „Licht“), entsprechend dem lateinischen dies, skr. divām, gegeben, von dem sonst nur der adverbial gebrauchte Akkusativ *δήν*[5] im Griechischen Zeugnis ablegt; ich vermute, daß dieses Wort, als weiblicher Götternamen[6] zu *ΔΙΣ* gestellt und als Hilfsmittel kosmisch-physikalischer Deutung ausgenützt war.

---

scheint es, als hätte man die Bildung von Dampfwolken und das Benetzen des Gefäßdeckels (vgl. Korn. 25, 8 Os. *Δεύς* von *δεύω* „benetzen“; dazu *Ζεὺς Ὑέτιος = Ζεὺς Δεύσιος*, im Kult auf dem Gipfel des Tmolosgebirges, Eumelos fr. 18 Ki. Gruppe, Handb. 271₅) beim Wasserkochen beobachtet und kosmisch zu deuten verstanden.

[1] Siehe oben S. 348, Abschn. 1.

[2] Theog. 695: „*ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ Ὠκεανοῖο ῥέεθρα, πόντος τ' ἀτρύγετος*“ *κτλ.*

[3] Ilias 16, 365 „*αἰθέρος ἐκ δίης*“; Odyssee 19, 540 „*ἐς αἰθέρα δῖαν*“.

[4] Sat. I, 15₁₄: „Cretenses *Δια τὴν ἡμέραν* vocant“. Natürlich kann die sonst als Göttin vorkommende weibliche Bezeichnung *Ἡμέρα* nie eine Zeusepiklese gewesen sein. Der Schlüssel dürfte in einer Rückübertragung in die übliche Form einer lexikalischen Glosse (also etwa * „*Δῖα· ἡμέραν Κρῆτες*“) zu finden sein.

[5] dor. *δάν* oder *δόαν* = *ΔϝΗΝ, ΔϝΑΝ. ΔΙϝΑΝ* Accus. von **ΔΙϝΑ* = „Tag“ = „den Tag lang“, und allgemein „lange Zeit“, lat. diu; vgl. Curtius, Grundz. der griech. Etymol. 2, 145. 204.

[6] *ΔΙΑ* = 4 + 9 + 1 = 14 = *ΓΑΙΑ* (3 + 1 + 9 + 1). Cicero, deor. nat. III, 22, 56 werden „Caelus pater“ und „Dia mater“ als Eltern des „Mercurius“ genannt, d. h. *ΟΥΡΑΝΟΞ* und *ΔΙΑ* gepaart; daß alte Tradition vorliegt, ergibt sich daraus, daß *ΟΥΡΑΝΟΣ* (99) + *ΔΙΑ* (14) wieder die mystische Zahl 113 = *ΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ* (oben S. 353) ergibt. Wer sich an die formelhafte Verbindung *χθὼν δῖα* in der homerischen „*Διὸς ἀπάτη*“, deren Abhängigkeit von einer altorphischen Theogonie Gruppe hartnäckig verficht, und zwar gerade in der Schilderung des *ἱερὸς γάμος* erinnert, wird mir zugeben, daß auch bei Pherekydes „Dia“ als Epiklese der „Chthonie“ nicht unwahrscheinlich ist, zumal da *ΔΙΑ* (14) *ΧΘΟΝΙΗ* (74) = 88 + *ΖΑΣ* (25) wieder = 113 = *ΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ*, das homerische *ΧΘΩΝ* (67) *ΔΙΑ* (14) selbst = *ΠΕΠΑΟΣ* (81) und *ΔΙΣ* (31) + *ΔΙΑ* (14) = **55** ist. (Vgl. Dia mit dem rossegestaltigen Zeus — über die Bedeutung des Motivs s. oben S. 153 — gepaart in der Peirithooslegende, Zeugnisse bei Gruppe 114₅; 588₄.) Die Gegenprobe für die Richtigkeit dieser Vermutung sehe ich

Die Deutung von *Δήν* bleibt zweifelhaft. Ableitungen von *ΔΑΩ* homerisch *δέδα-*, analog der bekannten Deutung von *δαίμων* = *δαήμων*, der „Wissende“[1] wären möglich; aber auch eine Anlehnung an das Adverb *δήν* „lange Zeit“ und eine Deutung auf den Gott, der von jeher da ist, darf nicht als zu absurd gelten, wenn man sich die orphische Gleichung[2] *Δία* = *διά* vor Augen hält.

Weit wichtiger als diese drei Spielformen des Namens Zeus sind die Gleichungen *Ζεύς* = *Αἰθήρ* und *Ζεύς* = *Ἥλιος*. Die Berechtigung, überhaupt in dem oben zitierten Satz des Hermias: „*Φ. μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν Αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν Γῆν, Κρόνον δὲ τὸν Χρόνον κτλ.*“ *Αἰθήρ* ebenso wie die entsprechenden zwei andern Elemente als Götternamen aufzufassen, und — abweichend von Diels — groß zu schreiben, schöpfe ich erstens daraus, daß *Γῆ* und *Χρόνος* tatsächlich in dem bei Diogenes wörtlich erhaltenen Fragment unverkennbare Eigennamen sind und daher — abgesehen von den vielfachen zahlensymbolischen Beziehungen des Namens — *Αἰθήρ* offenbar ebenso zu fassen ist, zweitens aber daraus, daß sowohl die Orphiker[3] als auch Hesiod,[4] Akusilaos,[5] Empedokles,[6] eine fragmentarisch erhaltene arkadische[7] und mehrere nicht näher be-

---

darin, daß das gemeingriechische Äquivalent *HMEPA* (7 + 12 + 5 + 17 + 1) für das archaische **δία* isopsephisch ist mit der sicher pherekydeischen Zeusepiklese *AIΘHP* (= 42, s. oben S. 344) und daß tatsächlich bei Hesiod (Etym. Magn. 215_{37}) und Hygin. fab. prooem. 26_{9} *Αἰθήρ* und *Ἡμέρα* in kosmogonischen Sagen — als Eltern des „Brotos“ und der Thalassa — gepaart erscheinen.

[1] Platon, Kratylos 398b.

[2] Abel fr. 164 „*καὶ Δία τ' ἠδ' ὅτι δὴ διὰ τοῦτον ἅπαντα τέτυκται*“.

[3] Abel fr. 36, 48 und 52, Diels FVS[2] p. 476_{31}, 477_{16} erwähnen als Nachkommen des gleich zu besprechenden uranfänglichen *Χρόνος* den *Αἰθήρ*, das *Χάος* oder *Χάσμα* und den *Ἔρεβος*. Abel p. 173 wird statt des *Ἔρεβος* die *Νύξ* genannt. Zu *Χρόνος* = *Κρόνος* stimmt genealogisch *Ζεύς* = *Αἰθήρ*.

[4] Theog. 124: „*Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο.*

[5] Diels FVS[2] p. 512 Z. 25 ff., Erebos und Nyx zeugen Aither, Eros und Metis, (vgl. o. A. 3) nach anderer Überlieferung Aither und Nyx im Incest den Eros (ibid. 513_{11}).

[6] Fr. 38 FVS[2] p. 187 Z_2 „*Τιτὰν ἠδ' Αἰθὴρ σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα*“. Auch hier hat Diels *αἰθήρ* kleingedruckt, aber in der beigegebenen Übersetzung steht richtig „der Titane Aether“.

[7] Der Götterkatalog Ampel. 9_{1}, Cicero deor. nat. III, 21_{53} nennt den ältesten der drei Zeusgestalten später Differenzierungstheologie den arkadischen, Sohn des „Aether“, Cic. ibid. III, 17_{44} nennt „Aether“ den Bruder von „Dies“ und „Gratia“, wobei für „Dies“ natürlich die auch sonst (s. oben Anm. 0), mit *Αἰθήρ* gepaarte *Ἡμέρα*, für „Gratia“ aber „*Εὐφρόνη*“ bezw. „*Εὐφροσύνη*“ = *Νύξ* einzusetzen ist. Demgemäß gilt Oinoe, sonst (bei Aristipp u. a.) Mutter des Pan von Zeus, dem Araithus (Schol. Eurip. Rhes. 36) als Gattin des Aither und Mutter des Pan.

kannte Kosmogonien[1] einen persönlichen Gott *Αἰθήρ* kennen. Von einer Personifikation des Elementes zu sprechen, wäre in allen diesen Fällen vollkommen verkehrt: im Gegenteil ist *Αἰθήρ* — durchaus sinnlich als „der Brenner“ bezw. „Glüher“, „Leuchter“, „Glänzer“ zu verstehen[2] — als Gottheit natürlich primitiver und älter als die schon bei Homer vorliegende appellativische Verwendung des Wortes zur Bezeichnung des heißglühenden Glasts eines südlichen Tageshimmels, geschweige denn als der durchgebildete, philosophische Begriff des Äthers für die *πέμπτη οὐσία*, der kaum vor Aristoteles anzutreffen ist. Wie andere ursprünglich selbständige Götternamen ist auch *Αἰθήρ* zur Epiklese herabgesunken und als solche mit Zeus verbunden worden.

Im Kult ist dieser Zeus *Αἰθέριος* oder *Αἴθριος* noch in Lesbos[3] nachzuweisen, sein Namen ist Dichtern,[4] vor allem aber auch den Philosophen[5] geläufig. Das Vorkommen der schon von Euripides[6] als bekannt vorausgesetzten, von der physikalischen Theologie der Stoiker[7] adoptierten Gleichung *Ζεύς* = *Αἰθήρ* bei Pherekydes unterscheidet seine Lehre von der der Orphiker, deren Gebetbuch[8] einen eigenen Hymnus an den Gott *Αἰθήρ* enthält, in dem er jedoch, trotz der sonst vorherrschenden Neigung zu einer pantheistischen Theokrasie, von Zeus ausdrücklich unterschieden wird. Immerhin ist die Verwandtschaft zwischen

[1] Diels FVS[2] p. 486$_{28}$: „. . *ἔν τισιν* (sc. *τὰ πάντα*) *ἐξ Ἅιδου καὶ Αἰθέρος· ὁ δὲ τὴν Τιτανομαχίαν γράψας ἐξ Αἰθέρος φησίν.*“ Vgl. Damask. p. 323 Ruelle: „*κατὰ Μώχου μυθολογίαν Αἰθὴρ* (wahrscheinlich = אור) *ἦν τὸ πρῶτον καὶ Ἀὴρ* (רוח vgl. auch „ʾavir kadmōn“ bei den Kabbalisten) *αἱ δύο ἀρχαὶ ἐξ ὧν γεννᾶται Οὐλωμός*“ (= עולם); hierzu oben S. 225$_7$ „*Αἰθήρ*“ als Epiklese des Melḳart in dem synkretistischen Hymnus bei Nonnos.

[2] Vgl. das orphische Fragment 43 Abel p. 166:

„*Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο μέγας Οὐρανὸς αἴθων*“.

Bei Heraklit (Diels FVS[2] p. 67 Z. 4 cf. 7) wird die himmlische Umhüllung der Erde mit dem Namen *πρηστήρ*, einem Synonym dieser wörtlichen Bedeutung von *αἰθήρ* bezeichnet. *ΠΡΗΣΤΗΡ* (101) aber ist offenbar wegen der Isopsephie mit *ΜΕΓΑΛΗ ΜΗΤΗΡ* (101) gewählt, gehört also in eine ausgesprochen kleinasiatische Theogonie.

[3] IGI II, 484, 8.

[4] Anthol. Pal. IX, 453$_1$; Nonn. Dion. 7$_{267. 312}$; 18$_{263}$.

[5] Heraklit fr. 120 Diels FVS[2] p. 78 Z. 17 f.; Ps. Arist. mund. 7 S. 401$_7$.

[6] Fr. 877 und 931; vgl. „*Διὸς Αἰθήρ*“ gepaart mit „*Γαῖα μεγίστη*“, „*Μήτηρ πάντων*“ fr. 839.

[7] Krates bei Maass, Comm. Arat. 177; Philod. *περὶ εὐσεβ.* 11; Cic. deor. nat. I, 15$_{40}$ (Diels, Doxogr. 546 p. 24); Plut. vit. poes. Hom. 96; Schol. O 21 AD; 188 BL. Für *αἰθήρ* steht *ἀήρ* bei Krates a. a. O.; Philod. *περὶ εὐσεβ.* 13; Diels Dox. 546$_{36}$: „*Δία μὲν εἶναι τὸν περὶ γῆν ἀέρα*“; auch das kann bei Pherekydes vorgekommen sein, weil *ʾAHP* (1 + 7 + 17) isopsephisch mit *ZAΣ* (25) ist; auch das homerische *ζαής* „stark wehend“ (*ZAHΣ* = *PEIA* = 32) wäre zu vergleichen.

[8] Abel p. 60 Nr. V.

dem Gedankenkreis des Pherekydes und der orphischen Lehre über den Gott *Αἰθήρ* größer als dieser dogmatische Unterschied. Denn die Nachricht des Aristoteles, Pherekydes habe „*τὸ γεννῆσαν πρῶτον*“, das erste zeugende Prinzip, d. h. natürlich den Zeus-*Αἰθήρ*, der die vorbildliche Liebesvereinigung, den *ἱερὸς γάμος* mit der Erdmutter eingeht, als das urgute Sein hingestellt („*ἄριστον τιθέασιν*“, sc. *Φ. καὶ ἕτεροι τινες*),[1] stimmt ganz genau mit der Anrufung

„*ὑψιφανὴς Αἰθέρ, κόσμου στοιχεῖον ἄριστον*“

im orphischen Aithērhymnus.[2]

Ebenso findet die ganz ungewöhnliche, durch Johannes Lydus[3] unzweideutig bezeugte Pherekydeische Gleichung zwischen Zeus und Helios ihre — soweit ich sehen kann — einzige Parallele im orphischen Hymnenbuch, wo der Sonnengott in dem ihm gewidmeten Gesang[4] als „*ἀθάνατε Ζεῦ*“ angerufen wird. Diese solare Auffassung des Göttervaters ist sonst im griechischen Kult und Glauben beispiellos.[5] Ja,

[1] DIELS FVS[2] p. 506 Z. 26 f.

[2] v. 4 a. a. O.; *στοιχεῖον* = „Zahl“, „Buchstabe“ lat. „El-em-en-tum“ (= griech. Alphabet, deutsch ABC) ist wohl erst seit Plato in der philosophischen Terminologie an die Stelle des ursprünglichen *ἀρχή* getreten. Altorphisch muß der Begriff demnach „*ἀρίστη ἀρχή*“ geheißen haben. Nun erwähnen tatsächlich die keïschen Dichter Simonides (fr. 231) und Bakchylides (fr. 52) einen Zeus *Ἀρίσταρχος*, sodaß auch für diese Vorstellung kultische Parallelen ebensowenig fehlen, wie für den Zeus *Αἰθήρ* selbst.

[3] DIELS FVS[2] p. 507 Z. 8 „*Ἥλιος αὐτὸς* (sc. *Ζεὺς*) *κατὰ Φερεκύδην*“.

[4] Hymn. VIII v. 13 ABEL p. 62. Auch im orphischen Demeterhymnus (DIELS FVS[2] p. 481 f.) scheint nach dem Wechsel der Epitheta zu urteilen (v. 2 f. „. . *πανόπτα Ζεῦ* . . *Ἥλιε Πῦρ* . . [cf. Zeus = ignis, bei Pherekydes nach Probus, DIELS FVS[2] p. 567 2] cf. v. 10 f. „*Ζεῦ Ὀλύμπιε καὶ πανόπτα Ἅλιε*“) Zeus und Helios gleichgesetzt zu sein. Sophokl. fr. 796: „*Ἥλιος, ὃν σοφοὶ λέγουσιν γεννέτην θεῶν καὶ πατέρα πάντων*“ dürfte sich unmittelbar auf die Gleichsetzung des Göttervaters Zeus mit Helios bei „Orpheus“ und Pherekydes beziehen.

[5] Die einzige Erwähnung eines *Ζεὺς Ἥλιος* aus altgriechischer Zeit ist die von ihrem Bearbeiter (MARCEL DUBOIS, Bull. corr. hell. (1882) VI, 191 dem fünften oder sechsten vorchristlichen Jahrhundert zugewiesene Inschrift von Kastri auf Amorgos. Allein wenn man sich daran erinnert, daß Amorgos, dessen alter Name *Καρχήσια* (zu kleinas. karku und Karkemiš) hethitische Ursiedlung beweist, der Sitz einer blühenden, mit Tyrus rivalisierenden Purpurindustrie war (vgl. oben S. 201 8), wird man sich kaum bedenken, diesen Zeus Helios mit dem später so oft genannten (vgl. unten S. 362 2) *Ζεὺς Ἥλιος κύριος οὐρανοῦ* (= Baʿal Šamēm) zu identifizieren. Auch der solare Zeus Tallaios in Kreta („*ταλῶς· ὁ ἥλιος*“ Hesych.), von dem die Legende der Höhlengeburt des Sonnengottes — bei einer Personifikation des Himmels wäre sie sinnlos — auf den griechischen Zeus übertragen ist, geht zweifellos auf orientalische Vorbilder zurück. Wenn *Ἥλιος* in der Palat. Anthol. VII, 85 1, als „*ἀθάνατε Ζεῦ*“ angerufen wird, so ist der Einfluß des orphischen Helioshymnos deutlich. Die Gleichsetzung des Zeus und Helios

während die Epiklese *Αἰθέριος* oder „*ἐν αἰθέρι ναίων*“ bezw. die Gleichsetzung mit *Αἰθήρ* trotz ihrer Seltenheit im Kult doch aus der Vorstellung der Griechen von ihrem Himmelsgott heraus insofern erklärt werden kann, als ja neben dem *νεφεληγερέτης*, dem drohenden Wolkenhimmel des Regengottes Zeus gewiß auch der „*ἀνεφελὴς Ζεύς*“ des blauglühenden Himmels von Hellas seine Stelle gefunden haben muß, verschmilzt die Gleichung mit Helios zwei Vorstellungen, die die Religion der Griechen, nach allen sonstigen Zeugnissen allezeit streng geschieden hat. Die Annahme fremden Einflusses auf Pherekydes und die alte Orphik[1] in diesem Punkte wird durch das häufige Vorkommen eines *Ζεὺς Ἥλιος* in der synkretistischen Religion der hellenistischen Zeit[2] besonders nahegelegt. An welche Einflüsse zu denken ist, lehrt am besten die nur unter der Voraussetzung jener Gleichung von Zeus und Helios verständliche, freilich nicht ganz unzweideutig überlieferte Nachricht, „Orpheus“ habe den Zeus — „*Λίσκος*“ genannt[3] — ein Ausdruck

bei Eustath. *α* 27 ff., 1387$_{25}$ endlich ist von den gleich zu besprechenden Synkretismen des späteren Hellenismus abhängig.

[1] Es bedarf wohl keiner Rechtfertigung, wenn ich die orphischen Elemente, die sich mit pherekydeischen Dogmen decken, als alt und zu dem jetzt auch von Diels und Gomperz ins 6. vorchristl. Jahrh. gesetzten Hauptlehrgebäude gehörig betrachte.

[2] Vgl. z. B. Kenyon, Greek Papyri 1893 S. 65$_5$: „*Ζεῦ Ἥλιε Μίθρα Σάραπι, ἀνίκητε .. Μελιχέρτα*“. „*Ζεὺς Ἥλιος Μέγας* (= „Kabir“) *Σάραπις* CIG 2716$_2$ (Stratonikeia) 4262 (Sidyma) 4042 (Ankyra) 4683 (Alexandria in Ägypten) etc. „*Ζεύς, ἀνίκητος Ἥλιος, θεὸς Λύδιος* CIS 4590, 4604 (Palmyra). Vgl. ferner das oben S. 255 zitierte, bei Nonnos erhaltene Gebet an den Melqart von Tyrus. Dazu Macrob. Sat. I, 23$_9$ „Assyrii quoque Solem sub nomine Jovis, quem *Δία Ἡλιουπολίτην* cognominant, maximis ceremoniis celebrant in civitate, quae Heliopolis nuncupatur“. „*Ζεὺς Ἥλιος Μέγας βασιλεύς*“ als *σύνθρονος* der *Μεγάλη Μήτηρ πηγὴ τῶν θεῶν*“ passim in der V. Rede Kaiser Julians.

[3] Lykophr. 399 f. wird Thetis „*Δίσκου μεγίστου τάρροθος Κυναιθέως*“ genannt. Dazu bietet Tzetzes als Scholion: „*Δίσκον τὸν Δία λέγει διὰ τὸν λίθον τὸν ἀντὶ Διὸς ὑπὸ Ῥέας σπαργανωθέντα καὶ ὑπὸ Κρόνου καταποθέντα, ὥς φησιν Ἡσίοδος ἐν τῇ Θεογονίᾳ, τὴν Ὀρφέως ὑποκλέψας καὶ παραφθείρας Θεογονίαν*“ (Abel fr. Orph. Nr. 108). Nun ist jedoch bei Hesiod Theog. 485 ff. nur von einem Stein, nicht aber von einem scheibenförmigen Stein die Rede, sodaß die Epiklese *Δίσκος* nicht aus Hesiod geflossen sein kann. So nahe es daher liegt, das *ὑποκλέψας* im Sinn der bekannten gegen Homer und Hesiod auch sonst widerholten Beschuldigung des Plagiats nach Orpheus (vgl. fr. 66 p. 179 über den verschluckten Zeusstein bei Orpheus) auf Hesiod zu beziehen, so gewiß verliert dadurch das Scholion jeden greifbaren Sinn. Man müsste dann mit Gruppe, Handb. 776$_2$ annehmen, daß Zeus in Kynaitha in Arkadien wirklich in Gestalten eines scheibenförmigen Steins verehrt wurde, daß Lykophron — seine Erwähnung des *δίσκος* sowohl als auch der Epiklese Kynaitheus (Kynaitha = „Hundsglut“ *Κυναιθεύς* daher der Siriusstern s. Fick, Vorgriech. Ortsnamen 132) ist ganz vereinzelt, das Scholion bietet noch „*Κυναιθεὺς ὁ Ζεὺς ἐν Ἀρκαδίᾳ τιμᾶται*“ — nur darauf anspielt, und überdies, daß Tzetzes den Hesiod und Orpheus ganz ohne Grund zu der Stelle Gevatter stehen lässt. Ich halte wenigstens

der übrigens wegen der Isopsephie von *ΔΙΣΚΟΣ* (4 + 9 + 18 + 10 + 15 + 18 = 74) mit *ΧΘΟΝΙΗ* (74) und der noch weit bezeichnenderen *ΖΑΣ* (25) + *ΔΙΣΚΟΣ* (74) = *ΟΥΡΑΝΟΣ* (99)[1] auch von Pherekydes gebraucht worden sein könnte. Daß diese Vorstellung eines scheibenförmigen Gottes mit dem griechischen Zeusideal nichts zu tun hat, bedarf keines Beweises; es fragt sich also nur, woher diese Vorstellung in die jonische Philosophie oder besser gesagt Theologie eindringen konnte.

Ich zögere nicht, auf diese Frage eine ganz bestimmte Antwort zu geben, und zwar im Sinn der bereits an so vielen Stellen dieser langwierigen Untersuchung angewendeten Erklärungsmethode, alle ungriechischen Elemente in der jonischen Theologie und Kosmologie aus der täglichen Berührung der kleinasiatischen Griechen[2] mit den „barbarischen“

das letztere — ob es nun in Kynaitha, dessen Zeuskult andererseits sichersteht, einen *δίσκος* gegeben hat oder nicht — für wenig wahrscheinlich und habe daher, abweichend von Abels sehr wenig durchdachter Ausgabe den Satz *ὥς φησιν Ἡσίοδος ἐν τῇ θεογονίᾳ*, durch Beistriche als Parenthese abgegrenzt. Ich nehme an, daß Tzetzes den Lykophron ungeschickter Benutzung einer ihm noch bekannten, orphischen Stelle über Zeus *Δίσκος* zeiht, und nicht den Hesiod, der nur als Gewährsmann für den bekannten Mythus überhaupt, nicht aber für den Einzelzug vom *δίσκος* angeführt wird. Dazu bestimmt mich erstens die Erwägung, daß es gut zu der physikalischen Theologie und Mythendeutung der Orphika stimmen würde, wenn sie den Mythus von der Verschlingung des Zeussteins auf eine Sonnenfinsternis (vgl. die Sonne als glühender Stein bei Anaxagoras), d. h. auf eine Verschlingung der Sonnenscheibe durch Kronos, den Mond (vgl. die Sichel mit der er den Vater Uranos verstümmelt) bezogen hätten, zweitens der Umstand, daß sich der Terminus in die Pherekydeische Zahlenspielerei so gut einfügt, wie das sonst eben nur bei orphischen Ausdrücken der Fall ist.

[1] Zur Erklärung dieses Symbols vgl. unten S. 366.

[2] Vielleicht ist es nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß der Namen „*Φερεκύδης*“ — aus dem man später wohl *κῦδος φέρειν* heraushörte — tatsächlich patronymisch zu dem typisch kleinasiatischen Namen **Φέρεκυς*, gräzisiert *Φόρκυς* (vgl. die Deminutiva *Φέρεκλος* und *Φερεκλῆς*), zu stellen ist, der sich zu *βέρεκυς* verhält wie *Φρύγες* zu *Βρύγες* (Kretschmer, Einl. S. 186). *Βέρεκυς* oder *Φέρεκυς*, nach dem die „Berekynthes“ *Bherekunt, keilschr. Burug^{c}umzi (Hommel, GGGAO S. 32$_1$ ff.) heißen, (vgl. B 862 „*Φόρκυς αὖ Φρύγας ἦγε*“) ist die phrygische Form zu sumer. balag, babyl. pilaḳḳu, skr. paraçu, griech. *πέλεκυς* = „Doppelaxt“, wozu das Nähere in dem oben S. 88[1] zitierten, mittlerweile im „Philologus“ LXVIII (N. F. XXII) Heft 1 erschienenen Aufsatz S. 126$_{27}$ zu finden ist. Der Name des Vaters *Βάβυς* ist ebenfalls barbarisch und wahrscheinlich zu kleinas. *Παπάς* „Vater“, „Baba“ (in Chum-baba, Kom-babos) = „Schöpfer“ zu stellen. Der Namen der Insel Syros oder Syra („*Συρίη, ἔνθεν τροπαὶ ἠελίοιο*“ *o* 404) ist prähellenisch und zwar semitisch und bedeutet „Insel des Omphalos“ bezw. „der Omphale“ ar. „surrâ“ (vgl. a. a. O. S. 141$_{89\,c}$) d. h. die im Weltmittelpunkt gelegene heilige Insel, den „*ὀμφαλὸς θαλάσσης*“ der Odyssee. Daß es nicht überflüssig ist, solche onomatologische Umstände zu beachten, möchte ich an einem Beispiel zeigen: der älteste griechische Schriftsteller, der die Göttermutter Rheia mit ihrem barbarischen Namen Kybele nennt, ist Pindar — sein eigener Name aber ist, wie Fick erwiesen

Völkern abzuleiten, in deren Mitte sie jahrhundertelang, bald als Herrscher oder Gleichgestellte, bald als Unterworfene und Beherrschte lebten.[1]

Das Symbol der Scheibe, deren kosmischer bezw. göttlicher Charakter durch die Beflügelung, manchmal auch durch die Beigabe des Schlangenpaares zum Ausdruck kommt, ist im ganzen alten Orient[2] — mit Einschluß von Ägypten, wo es[3] den Hor-behud-ti darstellt — verbreitet. Gemeint ist die Mond-[4] oder Sonnenscheibe,[5] die in babylonischen Keil-

hat, karisch. Wer den „Talitha", (aramäischer Kosenamen = *κοράσιον*" oder „*νεανίσκος*" gräzisiert in Anlehnung an „*θάλλειν*" = *Θάλης*) „*ἐκ τῶν Θηλιδῶν οἵ εἰσι Φοίνικες*" (FVS² p. 3 Z. 5), den Sohn des Examūwa und der Kleobuline, d. h. den Sprößling eines aramaisierten, und eines gräzisierten karischen Geschlechtes, den nach dem Beilgott der Pelagonen oder Berekynther benannten Phryger Pherekydes oder den Parmenides mit seinem patronymischen, von lykischem Parmeña abgeleiteten Namen für Griechen hält, darf auch vor Philo von Alexandria oder von Byblos, vor Malchos-Porphyrios von Tyros, ja vor Berossos oder Manetho nicht Halt machen. Ich gebe zu, daß es einen gewissen Sinn hat, Heinrich Heine einen Deutschen, Lord Beaconsfield einen Engländer zu nennen. Aber ganz darf man wohl auch die Abstammung entnationalisierter geistiger Individualitäten nicht vergessen.

[1] Vor allem kommen natürlich die Priester der verschiedenen autochthonen Kulte in Betracht. Vgl. Diels FVS² p. 64 Z. 18 (Heraklit fr. 14) „*τίσι μαντεύεται Ἡ. ὁ Ἐφέσιος; . . . μάγοις . . . τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ.*" Das ist das unzweideutige Zeugnis einer Disputation des Heraklit mit den ihrer hochstehenden Ethik wahrscheinlich nicht allzutreu nachlebenden Vertretern des magusäischen Klerus im Lande, denen er nach ihrer eigenen Lehre (Bundahesh c. 31) das Weltgericht durch Feuer (vgl. fr. 66) androht. Fr. 5 wendet sich gegen die Taurobolie und den Kult der *ναΐσκοι* der großen Göttin von Ephesus (Philol. 68, 171) fr. 11 von der allweidenden Gottesgeißel („*πᾶν γὰρ ἕρπετὸν πληγῇ* [*τοῦ θεοῦ*] *νέμεται*) + fr. 64 („*τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κέραυνος*") bezieht sich unverkennbar auf die Peitsche des Gottes „Wagenlenker" (Reḳub-el), die Mithras sowohl als auch der Zeus Helios-Keraunos-Adad von Heliopolis in den Händen hält und auf seinen Blitz (cf. Macrob. Sat. I, 23₁₂ „simulacrum . . dextera elevata cum flagro in aurigae modum, laeva tenet fulmen et spicam [als *Ζεὺς καρποδότης* s. S. 373₁] quae cuncta Jovis solisque consociatam potentiam monstrant"; vgl. *Ω* 269 „*οἴηκες*" als Geschirr von Zugtieren, wodurch die von Lassalle vertretene, an sich mögliche Beziehung von *οἰακίζειν* auf das sonst auch als Götterattribut vorkommende Steuerruder unnötig wird). Dazu vgl. oben S. 90₃ über das persische System der Sphärenanordnung bei Anaximander, S. 94 ff. über den persischen Himmelsgürtel bei Empedokles und Plato, etc. etc.

[2] Vgl. Goblet Conte d'Alviella, Recherches sur l'histoire du disque ailé hors de l'Egypte, Brüssel 1888. Lajard, Culte de Mithra pl. 1—4.

[3] Abgesehen von den Darstellungen des göttlichen „aten" (Sonnenscheibe) aus der Zeit Amenophis IV.

[4] Vgl. oben S. 78₁ über die orphische Deutung des Gorgonions als Selene; Empedokles (Diels FVS² p. 153 Z. 37): „*σελήνην δισκοειδῆ*". Dazu Hüsing, Altiranischer Mondkult, Arch. für Rel.-Wiss. 1901, S. 357, wo die Beispiele — besonders Grabreliefs von Persepolis — erörtert werden, bei denen innerhalb der Flügelscheibe deutlich die Mondsichel abgegrenzt erscheint.

[5] Das ist wohl das regelmäßige bei der überwiegenden Mehrzahl der Denk-

inschriften[1] und in der sog. Mithrasliturgie des berühmten Pariser Zauberpapyrus[2] selbständig deifiziert erscheint. In der sog. Pistis Sophia[3] dagegen werden die fünf Planeten von dem „*ἄρχων δίσκου* solis“ angeführt, der genau der Vorstellung von dem „*ἄγγελος ἑστῶς ἐν τῷ ἡλίῳ*“ in der Johannesapokalypse[4] entspricht. Das Symbol, das diesen persönlicheren Bezeichnungen des Sonnengottes zugrunde liegt, ist nicht die bloße anikonische Flügelscheibe, sondern das nebenstehend[5] abgebildete, in assyrischen sowohl als auch persischen Königsdenkmälern mit unbedeutender Abwandlung sehr häufige, zusammengesetzte Gebilde: mit einem dreigehörnten Kopfputz und einem schußbereit gespannten Bogen versehen, stellt der aus der Scheibe auftauchende *ἄρχων δίσκου*

Figur 45. **Symbol des Ahura-Maçda** (des *ΖΕΥΣ-ΗΛΙΟΣ-ΔΙΣΚΟΣ* der Orphiker). Felsenrelief von Behistun.

---

mäler. „*Ἥλιος Ζηνὸς ὄρνις*“ bei Aeschyl. Suppl. 202 K dürfte eine griechische Anspielung auf dieses weitverbreitete Symbol der geflügelten und geschwänzten Sonnenscheibe sein. Vgl. August Fick, Vorgriech. Ortsnamen, Göttingen 1905 S. 137 über den „Sonnenvogel“ bei den „Lelegern“. Eine nicht sicher zu deutende Halbfigur in der Lichtscheibe — Helios oder Apollon — zeigt das vielerörterte Vasenbild des Krater Blacas.

[1] 2 Rawl. 57, 20a „ilu Šita“; Šita ist die Mondscheibe; mit eingesetztem „ud“ (= Sonne) bezeichnet das Ideogramm die Sonnenscheibe. Vgl. darüber Hommel, GGGAO 96_2 und über eine Umbildung dieses Ideogramms auf einem altbabylonischen Siegelzylinder, Memnon I, 28_2 zu Taf. I Abb. 3. Siehe auch Šahar = Mond (als Gottesnamen in den aramäischen Nerabinschriften des Louvre, GGGAO S. 87) und סהר = der „Kreis“ das „Rund“.

[2] Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, S. 6 Z. 12 „*ἡ δὲ πορεία τῶν ὁρωμένων θεῶν διὰ τοῦ Δίσκου, πατρός μου φανήσεται· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ καλούμενος αὐλός, ἡ ἀρχὴ τοῦ λειτουργοῦντος ἀνέμου· ὄψει γὰρ ἀπὸ τοῦ Δίσκου ὡς αὐλὸν κρεμάμενον.* cf. S. 8 Z. 7 und 10. Der von Dieterich S. 63 nur unzulänglich erklärte *αὐλός* der Sonnenscheibe erklärt sich aus der dem Anaximandros (Diels FVS[2] p. 16 Z. 10 f.) zugeschriebenen Vorstellung „(*ἥλιον*) *κύκλον εἶναι . . ἁρματείῳ τροχῷ παραπλήσιον τῆν ἁψῖδα ἔχοντα κοιλὴν πλήρη πυρός, κατὰ τι μέρος ἐκφαίνουσαν διὰ στομίου τὸ πῦρ ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ*“ cf. ibid. p. 14 Z. 8 ff. „*τὰ δὲ ἄστρα . . κύκλον πυρὸς, ... περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος, ἐκπνοὰς δ' ὑπάρξαι τινὰς αὐλώδεις, καθ' οὓς φαίνεται τὰ ἄστρα*“. Natürlich ist es ausgeschlossen, daß dieser seltsame Text, der nach Dieterichs Nachweisen durchaus iranische Kosmologie voraussetzt — wenn er auch den Namen einer Mithrasliturgie kaum verdient — seine eigenartige Sonnenvorstellung aus der halbvergessenen Naturlehre des Anaximander schöpft. Vielmehr ist jener, wie ich anderswo ausführlicher zeigen werde, vollkommen von persischen Vorstellungen abhängig. Vgl. oben S. 90_3.

[3] p. 202, 227 Schwartz. Auch der „*ἄρχων δίσκου* lunae“ ist erwähnt.

[4] 19, 17. Über Jahve in der Lichtscheibe bei Ezechiel vgl. Dussaud, Rev. hist. rel. 37, 301.

[5] Vgl. Figur 45 nach Perrot und Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité vol. V

den Nationalgott der Assyrer Ašur dar, waffenlos, in friedlich segnender Haltung findet er sich als ständiges Symbol des Himmelsgottes[1] Ahura-Maçda in den Denkmälern der Achämenidenherrscher. Natürlich muß bei der Übertragung des Symbols auch seine, wie oben gezeigt wurde, ursprünglich astrale Bedeutung verändert worden sein. Der klassische Zeuge dafür ist der älteste Historiker, der die Maçdareligion erwähnt, Herodot,[2] wenn er sagt, daß die Perser „*τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ* — *Δία* nennen;[3] eine Aussage die auffallend zu der oben erörterten Iso-

---

p. 795. Siehe auch die weiter unten folgenden Abbildungen des heiligen Baumes, teils mit der einfachen Flügelscheibe, teils mit dem halb-menschlichen Symbol des Sonnengottes im Diskos bekrönt und den bekannten Siegelzylinder des Darius.

[1] „Ancien dieu de la voûte çeleste“ Cumont, Rel. or. 154.

[2] I, 131.

[3] Dazu vgl. die Übersetzung „Caelus“ für Ahura-Maçda in den Inschriften des Mithraskults und den eben dort verwendeten Darstellungstypus, der ihn, in der Art wie die griechischen — und ebenso gewisse orientalische Atlas- und „Omophoros“-bilder — das Himmelsrund auf den Schultern tragen läßt (Cumont, TMCM 87 ff.). Auch das Avesta, in dem der Gott einen durchaus ethischen Charakter angenommen hat (vgl. darüber oben S. 91$_0$, 99$_7$ und unten S. 371) — sein Namen bedeutet „wissender Herr“, wozu das Epitheton *παντόπτης* oder *πάνσοφος* für Uranos, Zeus, Helios, Selene bei den Griechen zu vergleichen ist — hat die Spur seines alten uranischen Charakters insofern bewahrt, als es den Gott —, wie den Zeus *ἐν αἰθέρι ναίων* oder *αἰθέριος* — im „anfangslosen Licht“ („anaghra raoçao“) des höchsten Himmels wohnen läßt. Einen sehr beachtenswerten Gedanken hat neuerlich J. H. Moulton, Transactions of the IIIrd Intern. Congr. Hist. Rel. Oxford 1908 vol. II, p. 98 unabhängig von dem gleichen Einfall bei Spiegel, Eran. Alt. II, 190 — ausgesprochen: „It is generally assumed, that ⟨Herodot⟩ calls the supreme ⟨Iranian⟩ deity «Zeus» merely from his Greek instinct. But it is at least possible that he heard in Persia a name for the sky-god, which sounded so much like «Zeus» — besser gesagt, wie «*Δια*», vgl. oben S. 358$_4$ die Glosse über das kretische Wort *Δια* = „Tag“; Herodot kann „*Δια*“ ebensowohl als undekliniertes Fremdwort gebraucht haben, wie als Akkusativ zu „*Ζεύς*“ — „being in fact the same word, that he really believed, they used the familiar name. This incidentally explains, why the name *Ωρομάσδης* does not appear in Greek writers until another century has passed. In Yasht III, 13 (a metrical passage, presumably ancient) we find «patat dyaoš . . . Anrô Mainyuš» = «Angra fell from heaven». Since Dyaus survives in the Veda as a divine name as well as a common noun — just as «dies» aud «Diespiter» in Latin — it is antecedently probable that the Iranians still worshipped the ancestral deity by his old name“. Diese Annahme würde im vorliegenden Zusammenhang die größte Bedeutung aus zwei Gründen beanspruchen: Wenn „Dyav“ wirklich der alte und in der Achämenidenzeit noch ganz populäre Namen des iranischen Himmelsgottes war, dann ist erstens *Δίς* bei Pherekydes bewußt an diese Form angelehnt — wie orphisch *Χρόνος ἀγήρατος* an persisch Zrvan akarāna (s. weiter unten) — andrerseits empfinge Hommels Theorie (unten S. 367$_6$), daß „Ahura“ ved. „Asura“ keilinschr. „Assara“ ein assyrisches Lehnwort ist — „Aššur“ für „Gott“ schlechtweg gebraucht — eine bedeutende Stütze. Da „Maçda“ = der „Wissende“ trefflich in das ganze System abstrakter Götternamen

psephie *ZAΣ* (25) + *ΔIΣKOΣ* (74) = *OYPANOΣ* (99) stimmt und wahrscheinlich die authentische Erklärung dieser Symbolgruppe bietet. Die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen für die Übertragung der kosmischen Flügelscheibe von Ašur auf Ahura-Maçda sind ziemlich durchsichtig. CUMONT[1] hat seinerzeit gemeint, daß Ahura-Maçda bei den Assyrern, — wo er wahrscheinlich seit der Kassitenperiode,[2] sicher aber zur Zeit Assurbanipals einen offiziellen Kult genoß — dem Gott Anu gleichgesetzt wurde. Diese von CUMONT selbst bloß durch allgemeine Überlegungen begründete Annahme trifft nur ungefähr das Richtige. Der lautliche Anklang, eines der wichtigsten Vermittlungsprinzipien für antike Synkretismen aller Zeiten, macht es überaus wahrscheinlich, daß nicht dieser von den Babyloniern übernommene Gott des personifizierten Himmels,[3] der Vatergott aus der chthonisch-uranischen Religion der Sumerer und der Turkvölker überhaupt,[4] mit Ahura-Maçda ausgeglichen wurde — obwohl er ihm dem Wesen nach gewiß am genauesten entsprach, — sondern vielmehr der begrifflich ganz verschiedene von der Astralreligion der Semiten an seine Stelle gesetzte, bei den Assyrern mit ihrem Eponymgott Ašur ausgeglichene „Herr des Himmels" An-šar,[5] der *Βηλσαμειν*[6] der Aramäer, Syrer und Phönizier.

hineinpaßt, die man mit Recht der Zoroastrischen Reform zuschreibt, wäre es sehr verständlich, daß sich der Reformator des fremden, weniger durchsichtigen, und daher abstrakteren — in seiner Aussprache Aura-*Ωρο* an semit. אור ʾur, ʾôr „Feuer" bezw. „Licht" d. h. griech. *Αἰθήρ* anklingenden — Namens bedient hätte — um die altheidnische gegenständliche Bedeutung des Gottes zu verdunkeln. Unter dieser Voraussetzung würde ich mich nicht bedenken, auch Heraklit fr. 32 (vgl. oben S. 364₁ über analoge Fälle) „*ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον* (= Maçda) *λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα*" für eranisch beeinflußt zu halten und auf den damals noch unentschiedenen Wettstreit der Namen „Ahura"- und „Diav"-Maçda zu beziehen.

[1] ROSCHERS ML s. v. Oromasdes Sp. 1054 oben u. a. a. O.

[2] HOMMEL, GGGAO 204 f.

[3] Genauer „Himmelsozeans" HOMMEL, GGGAO 113₃. Sein Symbol ist nicht die Flügelscheibe, sondern der achtstrahlige, nach ZIMMERNS einleuchtender Erklärung die Himmelsrichtungen (die sog. Windrose) darstellende Stern.

[4] GGGAO S. 23.

[5] Vgl. zu An-šar, Aššur die keilinschriftlich überlieferte Schreibung „^{ilu}Assara ^{ilu}Mazaš" (3 Rawl. 66, 9₂₄) und zu dieser das vedische „asura" für avestisch „ahura"; vgl. dazu „ašru", den mythologischen Ausdruck für „Himmel" im Weltschöpfungsepos, erklärt bei HOMMEL GGGAO S. 87. Der genannte Forscher geht soweit (ibid. 219) „asura"-ahura überhaupt als Lehnwort und identisch mit Ašur zu reklamieren.

[6] Daher wird in der aramäischen Inschrift aus Kappadozien LIDZBARSKI, Ephem. I S. 67 „das Gesetz der Maçdareligion" „Schwester und Gattin des Bēl" genannt. Über die Ausgleichung von Ahura-Maçda mit Bel Šamēn s. CUMONT, TMCM p. 87.

Dieser An-šar oder Baʿal-Šamēm aber ist keineswegs der vergötterte „Himmel“ selbst — denn das Himmelsgewölbe gilt nur als sein Herrschaftsgebiet, sein Besitz, sinnlich sein „Kleid“ — sondern vielmehr das höchstverehrte, als Göttervater betrachtete Gestirn, d. h. aber, je nach der herrschenden Schule astraler Theologie der Mond oder die — männlich gedachte — Sonne. So wird in dem bilinguen großen Mondhymnus von Ur[1] der Himmelsherr An-šar ausdrücklich mit dem Mondgott Sin identifiziert und dazu stimmt dann sehr gut, daß das Ideogramm für Ahura Maçda in der persischen, unter Darius geschaffenen Keilschrift nach Hommels Vermutung[2] aus dem babylonischen Zeichen ^{ilu}Sin abgeleitet ist.[3] Ašur selbst, von dem Maçda das Symbol der Flügelscheibe übernommen hat, ist eine alte westsemitische Epiklese des Mondgottes,[4] wenn auch der Gott an den großen Sonnenheiligtümern Babyloniens sicher solar gedeutet worden ist. In Syrien und Phönizien dagegen, wo der spätantike solare Henotheismus seine tiefsten Wurzeln hat, ist der Baʿal-Šamēm zweifellos als Sonnengott aufgefaßt worden,[5] und die oben besprochenen Inschriften mit „*Ζεύς, ἀνίκητος Ἥλιος, θεὸς Λύδιος*[6] machen es überaus wahrscheinlich“, daß — später wenigstens — auch die Aramäer Kleinasiens und der Aramäisch als Kultsprache benützende eranische Klerus der „*Μαγουσαῖοι*“[7] diese Auffassung teilten

[1] 4 Rawl.² 9 übersetzt von Zimmern, AO VII, 3 S. 11, KAT S. 608 f. Vers 1 und 2.

[2] GGGAO 202₅.

[3] Genau derselbe Synkretismus dürfte die Erklärung dafür bieten, daß der — trotz aller neuerdings erhobenen Einwände — zu griechisch *Οὐρανός*, kleinasiatisch (in der neugefundenen Inschrift von Boghazkiöj, Winckler, MDOG Dezember 1907 Nr. 35 S. 51) „Aruna“ oder „Uruwna“ „Himmel“ zu stellende „Váruna“ in den Veden, wie Oldenberg, ZDMG 50 (1896) S. 43—68 gezeigt hat, als Mondgott erscheint.

[4] GGGAO 85.

[5] So Sanchuniathon nach Philo von Byblos bei Euseb. praep. ev. I, 10₅ H, wo Helios „*Ζεὺς κύριος οὐρανοῦ*“ (= Baʿal Šamēm) genannt wird.

[6] Siehe oben S. 362₂.

[7] Cumont, TMCM p. 9₅; rel. or. p. 176: . . „un fait que les découvertes récentes d'inscriptions bilingues ont achevé de démontrer — la langue qu'employaient ou du moins qu'écrivaient les colonies iraniennes d'Asie mineure n'était pas leur ancien idiome aryen, mais un dialecte sémitique, l'araméen. Sous les Achéménides, celui-çi servit aux relations diplomatiques et commerciales dans tous les pays situés à l'ouest du Tigre . . . . . Le nom même qu'on donnait aux *μαγουσαῖοι* est une transscription exacte d'un pluriel sémitique (magušajin). Ce phénomène . . s'explique par l'histoire des *μ.* émigrés en Asie-Mineure. Ils n' y sont pas venus directements de Persépolis ou de Suse, mais de Mésopotamie et leur culte avait été profondément influencé par les spéculations du clergé puissant, qui desservait les temples de Babylone.“ Dazu vgl. man die Inschrift Darius I (Weisbach S. 77) „Durch die Gnade Uramaštas machte

und auf ihren Maçda in der Flügelscheibe übertrugen. Die Voraussetzungen für diesen Synkretismus einer solaren und einer uranischen Gestalt sind jedenfalls in Kleinasien uralt. Ein Felsenrelief bei Boghazkiöj,[1] wichtig durch die genaue Übereinstimmung der Darstellung mit der Beschreibung des Siegels des Hethitergottes, des „Königs des Himmels“ auf dem in ägyptischer Übersetzung erhaltenen Vertrag des Chattusar mit Ramses II (13. Jahrh. v. Chr.),[2] zeigt die Flügelscheibe, von zwei Säulen mit „jonischem“ Kapitäl getragen, die sich mit Sicherheit als die weiter unten zu besprechenden *στύλοι οὐρανοῦ* deuten lassen und demnach schon hier die Bedeutung *„κύκλος οὐρανοῦ“* für das ursprünglich gewiß astrale Symbol nahelegen. Neben diesem Himmelsgott,[3] — die Ägypter haben seinen Namen durch ihr „Sutech“ verdeckt — wahrscheinlich dem „Turk“ der sog. hethitischen, dem Aruna oder Uruwna der arischen, d. h. wohl iranischen Bevölkerungsschicht,[4] dem *Οὐρανός* der kleinasiatischen Griechen,[5] steht als weiblicher Paredros, nicht wie man folgerichtig erwarten müßte, eine Göttin der Erde, sondern vielmehr — nach dem Zeugnis des erwähnten Vertrags — eine weibliche Sonnengöttin[6] zur Seite. Dieses ungleiche Paar legt die Annahme nahe, daß auch hier schon die uranisch-chthonische Religion der Turkvölker mit der astralen Theologie der Westsemiten[7] zusammengeflossen und der „König des Himmels“ mit dem natürlichen Paredros der weiblichen

---

ich Inschriften .. auf Arisch, was vormals nicht war“ und bedenke, daß noch die das altpersische Alphabet nach der Achaemenidenzeit ablösende, an das persisch-aramäische Alphabet direkt anknüpfende Pehlvischrift eine lange Reihe aramäischer Ideogramme (man schreibt z. B. für „König“ malkâ und liest śah) verwendet (GGGAO 204 2).

[1] Abb. bei Messerschmidt, Die Hethiter AO IV, 1 2 S. 27 Fig. 8. CIHeth. XXVIII, 1, 2.

[2] Messerschmidt a. a. O. S. 27 cf. S. 6.

[3] Er trägt die spitze Mütze (vgl. oben S. 64 f.), deren kosmischer Charakter durch die Verzierung mit dem unten zu besprechenden sogenannten „caduceus“ (sieben Windungen!) betont ist, in der Hand das später für Attis so charakteristische pedum.

[4] Oben S. 368 3.

[5] Uranos ist schon durch den Kastrationsmythus — der entsprechende Ritus ist den Griechen unbekannt, den Römern gilt er als Verbrechen — deutlich als kleinasiatischer Gott gekennzeichnet. Er kommt in griechischen Kosmogonien und einer archaischen Schwurformel (O 36) vor, fehlt aber im Kult vollständig; die einzige Darstellung findet sich auf dem pergamenischen Altar.

[6] Vgl. Winckler, MDOG Dezember 1907 S. 53. Vielleicht ist sie in dem zweiten, über der Flügelscheibe des Himmelsgottes (oben Anm. 1) sichtbaren *Δίσκος* zu erkennen.

[7] Aus Namen wie Nergigga-Šams oder Šaus-šatar (vgl. Hesych. *Σαώς* für babyl. Šamaš, weiblich bei Plutarch, de Isid. et Os. 15 *„οἱ μὲν Ἀστάρτην, οἱ δὲ Σάωσιν* [= Šauš] ... *προσείποιεν“*) scheint sich zu ergeben, daß die Sonnengottheit den bekannten semitischen Namen geführt hat.

Sonnengöttin, dem — Maoñha im Avesta — männlichen Mondgott von Kleinasien *Μήν* verschmolzen worden ist.[1]

Damit steht, wie Winckler a. a. O. sehr richtig hervorgehoben hat, die Tatsache in offenkundigem Widerspruch, daß das Protokoll der Tell-el-Amarnabriefe den Hethiterkönig ständig mit der Formel „an den König, meine Sonne, meinen Gott“ anredet, wo natürlich die Sonne männlich gedacht sein muß. Winckler hat richtig geschlossen, daß sich hier die Auffassung einer andern Kulturschichte abhebt, d. h. daß die Herrscher einem andern Stamm angehörten als das Volk. Teilt man mit Hommel[2] diese Herrscher von Mitanni einem eranischen Stamme zu, so erklärt sich alles aufs beste: denn die Eranier, die der kleinasiatischen Göttermutter den Namen „Mah“, persisch = „Mond“ vererbt haben, müssen natürlich den Vater oder Himmelsgott der männlich gedachten Sonne[3] gleichgestellt und so den ganz dem aramäischen, solaren Baʿal Šamen und Juppiter Heliopolitanus entsprechenden *Ζεὺς Ἥλιος, θεὸς Λύδιος* geschaffen haben. Diesem solaren Ahura-Maçda in der Sonnenscheibe aber muß der aus griechischen Vorstellungen schlechterdings nicht abzuleitende orphische Zeus-*Λίσηος* und der pherekydeische Zeus-Helios um so gewisser wesensgleich sein, als diese Annahme auch das in einer griechischen Kosmologie sehr auffallende Hineinspielen eines ethischen Elements erklärt. Denn eben an der Stelle wo Aristoteles

---

[1] Vielleicht ist es nicht überflüssig, die grundsätzlichen Unterlagen dieser Schlußfolgerungen ausdrücklich zu betonen. Die Hierogamie, ursprünglich die *μῖξις* in der Ackerfurche, ist im Wesen ein Fruchtbarkeits- bezw. Regenzauber, der bei der Aussaat angewendet wird. Nach dem Wesen des Analogiezaubers stellt dabei der männliche Partner den regenspendenden Himmel, das Weib die mütterliche Erde dar. Daneben findet sich aber eine zweite Deutung der Hierogamie: daß nämlich am Neumondstag (der *σύνοδος* oder *συζυγία*) Sonne und Mond miteinander schlafen (Procl. zu Hes. *ἐπ ἡ* 780 cf. Usener, Rhein. Mus. XXXIV 1879 428; Plut. fac. in orb. 30; Babr. 24; Phaedr. 1 6). Wer sich nicht nach dem Vorgang einer heute längst überholten Mythenforschung damit zufrieden geben will, solche Vorstellungen aus der mythenbildenden „Naturanschauung“ abzuleiten, wird einsehen, daß diese Deutung bei Völkern aufgekommen sein muß, die die Felder nicht mit ungefährer Rücksicht auf die Jahreszeit bestellen, etwa wie der Bauer heutzutage, sondern bei den landwirtschaftlichen Arbeiten gewisse Tage eines astral und zwar lunisolar bestimmten Kalenders einhalten, natürlich nicht aus inneren Zweckmäßigkeitsgründen, sondern mit Rücksicht auf einen entwickelten Astralkult. Mythische Traditionen, nach denen sich Sonne und Erde, oder Erde und Mond, oder der Himmel mit Sonne oder Mond vermählen, kommen m. W. nicht vor.

[2] GGGAO 29_3. Siehe dazu Winckler a. a. O. S. 52.

[3] Zu den weiblichen Appellativen „hvarja“ (altpers.) „sûrja“ (skr.) = „Sonne“ vgl. den männlichen Sonnengott Suriaš der eranischen Kassiten (Hommel, GGGAO 30_1), und den zweifellos männlich gedachten, mit einer weiblichen „Luna“ gepaarten „Sol“ der mithräischen Denkmäler, den Korshed des Avesta (Cumont TMCM I, 225_1).

sagt, daß Pherekydes und einige andere Theologen „τὸ πρῶτον γεννῆσαν ἄριστον τιθέασιν“ fügt er ausdrücklich hinzu, „τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασιν καὶ οἱ Μάγοι.“[1] Es ist klar — und Cumont hat schon darauf hingewiesen —,[2] daß diese Magierlehre vom πρῶτον γεννῆσαν als dem „Urguten“ (so muß ἄριστον wohl übersetzt werden)[3] nur auf Ormuçd gehen kann, der im Avesta bekanntlich als das Prinzip des Guten, die Quelle aller physischen und moralischen Reinheit erscheint und daher sehr wohl das Urbild für das orphische und pherekydeische στοιχεῖον ἄριστον gebildet haben kann.[4] Dazu kommt noch der weitere Umstand, daß die Hypothese einer Beeinflussung der pherekydeischen Zeusgestalt durch das Vorbild des eranischen Ahura-Maçda auch alle übrigen ungriechischen Züge der Gestalt erklärt, von denen ich nur die folgenden hervorhebe: erstens die Vorstellung einer physischen Schöpfertätigkeit des pherekydeischen Zeus, die der griechischen Mythologie durchaus fremd ist — es gibt sonst keine Kosmogonie,[5] in der Zeus den Himmel oder die Erde erschafft — die aber mitsamt der wahrscheinlich[6] von Pherekydes verwendeten Zeusepiklese „Δημιουργός“ eine genaue Parallele an dem Maçda-Titel „Dathush“ = „Schöpfer“[7] und den Angaben der Achämenideninschriften findet, daß Maçda Himmel und Erde geschaffen habe.[8] Zweitens die Vorstellung des Himmels als eines kosmischen Mantelgewebes, das im Avesta genau so mit Ahura-Maçda-Caelus und der alten „Mutter Erde“ „Speñta Armaiti barethri“[9] in Verbindung gebracht

[1] Metaph. N 4 S. 1091[6] 10 cf. fr. 8 Rose. Vgl. Diog. Laert. Proem. 8. Plut. de anim. procr. in Tim. 27, 1026B.

[2] In Roschers, ML s. v. Oromasdes Sp. 1053.

[3] cf. „ἀγαθῶν ἀγαθώτατος“ [Zoroastr.] bei Philo v. Bybl. FHG III, 572b.

[4] Daß Zeus schon in der Ilias — trotz aller von den Philosophen später so hart getadelten Seitensprünge — 14, 213; 19, 258; 15, 108; 19, 95, übrigens gewiß nicht im ethischen Sinn, ἄριστος genannt wird, darf hier ebensowenig eingewendet werden, wie man etwa den Zeus Hypsistos gewisser, durch den orientalischen Ἐλιοῦν beeinflußter Kulte von dem homerischen „Ζεὺς θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος“ 19,258 ableiten könnte.

[5] Natürlich immer die mit Pherekydes so nah verwandte orphische Theogonie (cf. fr. 127 Abel p. 205) ausgenommen.

[6] Siehe oben S. 344[2].

[7] Cumont, TMCM 133[27]. Auch die anatolische Urbevölkerung muß ihren, wie oben gezeigt, mit Ahura Maçda ausgeglichenen Himmelsgott Turk oder Trok als „Schöpfer“ verehrt haben, denn Hesych übersetzt den Gottesnamen Τεῦκρος mit ποιήτης. Entferntere Analogien bieten die Weltschöpfungen durch Marduk-Bel und Jahwe-Elohim im babylonischen und kananäisch-jüdischen Mythus.

[8] Weissbach und Bang, Altpersische Keilinschriften 1893 S. 29, 39 und passim.

[9] Vgl. Spiegel, Eran. Altert. p. 38. „Terra Mater“ heißt die Göttin in den lateinischen Inschriften des Mithraskultes (Cumont 560e), in dem die alte Naturbedeutung der avestischen Gottheiten besonders deutlich zu Tage tritt; ihr Herrschaftsgebiet ist

wird,[1] wie bei Pherekydes mit Zas und Chthonie, drittens vor allem die durchaus ungriechische Anschauung, daß Zeus, nicht nur unsterblich, sondern auch anfangslos ewig, von jeher dagewesen sei.

Franz Cumont[2] hat längst mit klarem Blick den orientalischen Ursprung der Vorstellung von wahrhaft ewigen Göttern erkannt: „L'observation des cieux étoilés avait conduit les Chaldéens à la notion de l'éternité divine. La constance des revolutions siderales fit conclure à leur perpétuité. Les astres poursuivent sans cesse leur course toujours inachevée; parvenus aux terme de leur carrière ils reprennent sans trêve la route deja parcourue et les cycles d'années, selons lesquels se produisent leurs mouvements, se prolongent à l'infini dans le passé et se succèdent à l'infini dans l'avenir. Ainsi un clergé d'astronomes conçut necessairement le Baʿal «seigneur du ciel» comme étant — ces titres reviennent constamment dans les inscriptions sémitiques — le «maître de l'éternité» ou «celui dont le nom est loué dans l'éternité» .... Toujours, quand on trouve dans les provinces latines une dédicace, à un «deus aeternus» il s'agit d'un dieu sidéral syrien et, fait remarquable, ce n'est qu'au IIe siècle de nôtre ère que cette épithète entre dans l'usage rituel, en même temps que se propage le culte du dieu Ciel (Caelus) . . Ce sont les prêtres syriens, qui vulgarisèrent dans le monde romain l'idée que Dieu est sans commencement et sans fin, et contribuèrent ainsi, parallèllement au prosélytisme juif, à donner l'autorité d'un dogme réligieux à ce qui n'était au paravant qu'une théorie métaphysique. Les philosophes avaient eu beau placer depuis longtemps la cause première en dehors des limites du temps; leurs théories n'avaient pas pénétré dans la conscience populaire, ni réussi à modifier le formulaire traditionnel des liturgies."

Heute kann man wohl einen Schritt weitergehen und zeigen, daß auch der älteste philosophische Text in griechischer Sprache, in dem ewige und anfangslose Götter erwähnt sind, unter dem Einfluß derselben Theologie steht, die im späten Altertum ihre Kulte und Dogmen auch dem Volksglauben des Occidents aufzuzwingen wußte. Denn derselbe Maçda, von dem der Pherekydeische Zeus seine *ἀριστεία*, seinen solaren Charakter,[3] und — wahrscheinlich — auch das Symbol des Diskos, seine

im Avesta die Erde. Als „Sandaramet" wird sie bei den Armeniern der Erde gleichgesetzt. Auch die vedische Aramati ist nach Sâjanas Kommentar die Erde (GGGAO 218₁).

[1] Siehe oben S. 94 Text Nr. 15.

[2] Relig. or. p. 156 f. Siehe aber auch schon Revue archeol. III, XI 1888[1] 184—192. Pauly-Wissowa s. v. Aeternus und Festschrift für Otto Benndorf 1898 p. 291.

[3] Der Begriff des Urguten bleibt den Mystikern mit der Vorstellung der göttlichen Sonne auch später fest verbunden. Nach der Lehre Jamblichs bei Julian or. 4

Tätigkeit als Schöpfergott und seinen Himmelsmantel entlehnt hat, prunkt infolge der oben besprochenen Verschmelzung mit dem semitischen Astralgott Baʿal Šamēm in den mithräischen Inschriften mit dem Titel „deus“ oder „Caelus aeternus“.[1] Daß die Inschriften neben diesen „deus aeternus“ noch eine „dea aeterna“ oder, der solaren Deutung des Vatergottes entsprechend, eine „Luna aeterna“ stellen, die persisch „Mah“[2] (= Mond), aramäisch Ḳuʿba, kleinasiatisch Kybele und im eranisierten Aramäisch der magusäischen Kultsprache Anahita genannt wurde, und so auch für das weibliche Urwesen bei Pherekydes eine weiter unten noch viel überzeugender zu gestaltende Analogie darbieten, spricht gewiß für die Richtigkeit der bisherigen Annahmen.

Dazu kommt nun, daß auch die letzte überlieferte Sondereigenschaft des Pherekydeischen Zeus, seine im Rahmen echt griechischer Mythologie gewiß nicht ohne weiteres verständliche, sonst nur bei den Orphikern[3] wiederkehrende Gleichsetzung mit dem Liebesgott Eros aus

---

haben *νοητός, νοερὸς* und *αἰσθητος κόσμος* jeder seine eigene Sonne; die der intelligiblen Welt ist „das Gute“, die der sinnlichen die sichtbare Sonne. Der *ἥλιος* der intellektuellen Welt steht als Vermittler — in der Rolle des *Μίθρας μεσίτης* — in der Mitte. Damit führt der späte Neuplatoniker an der Hand der ursprünglich bestimmenden Quellen eine mystische Lehre in ihre Einzelheiten, durch die schon Platos Vergleich der „Idee des Guten“ mit der Sonne (Staat VI, 19 p. 508) zugrunde liegt. Schon die Zwei-Sonnentheorie des Empedokles und des Philolaos (Diels FVS[2] 162[18] und 237[38]), die bezeichnenderweise ihre genaue Parallele in der indischen Kosmologie (s. die Zeugnisse bei Pullé, Studi di filologia indo-iranica tom. IV p. 126 ff.; ferner Ginzel, Handb. der Chronol. S. 323 über die Lehre der Jainas von der Existenz zweier Sonnen und zweier Monde) hat, dürfte wahrscheinlich in diesem Sinn zugespitzt gewesen sein. Plato Cratylus 413B scheint sich gegen Herakliteer zu wenden, die Heraklit fr. 94 allzu buchstäblich dahin auslegten, daß *τὸ δίκαιον . . ὁ Ἥλιος* sei.

[1] CIL VI, 81 „Optimus Maximus Caelus aeternus Juppiter“. Wenn der gleich zu besprechende kleinasiatische Turk oder Labrandeus (= Juppiter Dolichenus) in einer Inschrift „Aeternus conservator totius poli numen praestantissimum“ genannt wird, so ist die Verschmelzung des Ewigkeitsbegriffes mit der iranischen Vorstellung des „Urguten“ Gottes ganz deutlich. Wäre das Titelwesen der Etruskischen Götter bekannt, so würde sich wahrscheinlich zeigen, daß auch das von den synkretistischen Kulten des Orients so willig aufgenommene Protokoll „Optimus maximus“ durch etruskische Vermittlung auf ein kleinasiatisches Vorbild („*Ζ. μέγιστος Καρποδότης*“ Inschrift von Prymnessos, Ramsay Athen. Mitt. VII 1882, 134 „*Διὸς Λαβραύνδου καὶ Διὸς Μεγίστου*“ Relief mit dem Doppelaxtsymbol, Chandler, Marmora Oxon. II Fig. 12; dazu vgl. etwa *Ζεὺς μέγιστος Κεραύνιος* (= Adad) CIG 4501 Palmyra; dieselbe Verbindung in der Inschrift von Et Tayibè Lidzbarski, Handb. p. 477) zurückweist.

[2] Über Mah = Kuba = Kybele = Anahita s. *, Philologus LXVIII S. 186[193].

[3] Abel, fr. orph. Nr. 123 p. 202 v. 11 des großen Zeushymnus; vgl. ibid. p. 203 (Proklos): „*ἐν γὰρ τῷ Διὶ ὁ Ἔρως ἐστί . . .ὁ Ἔρως πρόεισιν ἐκ Διός . . . ὁ Ζεὺς . . . καὶ ἁβρὸς Ἔρως, ὡς Ὀρφεύς φησι.*“

den gleichen Voraussetzungen unmittelbar zu erklären ist. Zum sichersten, was sich über den in Kleinasien verehrten Himmelsgott, wie überhaupt über den oben besprochenen Zeus Helios sagen läßt, gehört nämlich, daß er vor allem als Blitz- und Donnergott, als ein Zeus Keraunios[1] verehrt worden ist, der im Wetter seine baumspaltende Doppelaxt auf die durch den Blitz befruchtete Erde[2] herabschleudert. Demgemäß zeigt auch ein etruskischer, eben wieder von A. B. Cook neu abgebildeter und besprochener Goldschmuck[3] innerhalb der auf dem mystischen Baum aufruhenden, bezw. mit ihm zu einem unten noch eingehender zu besprechenden Gebilde verbundenen Sonnenscheibe noch das Symbol der Doppelaxt. Für diesen in Kleinasien und Syrien solar aufgefaßten Himmelsba'al mit der Doppelaxt[4] stehen eine ganze Reihe von Namen in der Überlieferung zur Verfügung, von dem bekannten Juppiter Dolichenus und dem Juppiter Heliopolitanus der römischen Inschriften angefangen, bis zu den altkleinasiatischen Namen Palag-sos, Pelag-on und Labrandeus hinauf. Hier kommt vor allem der semitische, in Arabien, Kanaan, Syrien, Babylon und Kleinasien nachweisbare, nach sicheren Anzeichen auch von den im Kult aramäisch sprechenden Iraniern verwendete Namen Adad-Rammān[5] in Betracht. „Rammânu“[6] heißt der „Donnernde“, Adad, keilinschriftlich „Addu“, „Ḫaddu“, aber auch „Dadda“ überliefert, klingt an arabisch „hadda“ = „donnern“, „brechen“ (d. h. mit der Axt) an, ist aber wesentlich eine Weiterbildung des Namens „Wadd“,

[1] Der oben S. 108₂ Text Nr. 47 zitierte orphische Hymnus XIX mit der Erwähnung des Himmelsmantels ist ausdrücklich „an Zeus Keraunios“ überschrieben, zum Unterschied vom XV. Hymnus, der den Zeus schlechthin anruft.

[2] Vgl. Eurip. Hippol. 559: „*Σεμέλην* (phrygisch *ζεμελώ* = „Erde“ Kretschmer) *„βροντῇ ἀμφιπύρῳ τοκάδα“* cf. Bacch. 3 *„Σεμέλη λοχευθεῖσ' ἀστραπηφόρῳ πυρί“*.

[3] E. Cartailhac, La France préhistorique p. 6, Fig. 3; A. B. Cook, Cretan Axe-cult outside Crete, Transact. III. Intern. Congr., Oxford 1908, Fig. 11 zu S. 190.

[4] Vgl. Cumont, Rel. or. p. 295, 63: „Si l'identité du dieu de la foudre et de Ba'alšāmēm pouvait faire le moindre doute, celui-ci serait dissipé par l'inscription de Et-Tayibé (s. oben S. 373₁), où ce nom sémitique est traduit en grec *„Ζεὺς μέγιστος κεραύνιος“*.

[5] Die Benützung des Namens durch die Perser geht daraus hervor, daß der Wettergott „Raman“ in das Avesta übergegangen ist (GGGAO 204₂), ebenso wie als Paraçu-Rāma = „Raman mit der Axt“ (paraçu = *πέλεκυς*), in die Veden. In der voravestischen Zeit, wo die Naturbedeutung des obersten Himmelsgottes noch deutlicher war, muß Raman natürlich eine Maçda- bezw. Diāvepiklese gewesen sein. Bemerkenswert ist, daß schon unter den Darstellungen der durch Assyrer erbeuteten elamitischen Götterbilder ein Gott mit Beil und Blitz (von Hommel, GGGAO 35₃ mit dem elamitischen Ruchuratir identifiziert) abgebildet ist. Endlich verweise ich auf die oben S. 61 Fig. 7 beigegebene Abbildung des Adad-Ramman im kosmischen Mantel.

[6] Über die im masoretischen Bibeltext überlieferte Form „Rimmōn“ s. oben S. 60₂.

mit den nordarabischen Nebenformen „Wudd", „Udd" und „Udad"[1] = „Liebe", also griechisch Ἔρως, so daß der Gott nicht nur dem Ζεὺς-Ἥλιος, sondern auch dem Zeus-Ἔρως[2] des Pherekydes und dem Zeus Eros πυρίβρομος der Orphiker[3] aufs genaueste entspricht.

Unter dieser Voraussetzung betrachte man nun die überlieferten kultischen Analogien zu dem pherekydeischen ἱερὸς γάμος des Zeus-Eros und der Chthonie, vor allem das umstehend abgebildete,[4] rotfigurige Vasenbild attischer Arbeit mit der Liebesvereinigung der sehnsüchtig aufblickenden Erdgöttin — wie immer als riesige, bis zum Busen im Boden verschwindende Halbfigur mit Krone und Szepter dargestellt — mit dem von oben herabschwebenden, zärtlich die Arme ausstreckenden, geflügelten Gott Eros. Natürlich kann nicht angenommen werden, daß der Vasenmaler eine Szene aus Pherekydes habe illustrieren wollen. Vielmehr wird der Mythus, den der Theologe in seine Kosmogonie hineinverflochten hat, überall dort erzählt worden sein, wo Eros im Kult neben Demeter verehrt wurde, wie im boeotischen

[1] HOMMEL, GGGAO 88$_6$.

[2] Plut. Erot. 17 wird Eros mit Helios, Aphrodite mit der Erde oder dem Mond (zur Alternative vgl. das oben S. 373 über „Luna aeterna" Gesagte) verglichen. Das sind wieder typische Vergleiche aus der Theologie des Zeus Helios. Denn an der angeführten Stelle über den assyrischen Kult des Adad Macrob. Sat. I, 23$_{18}$ heißt es „subjungunt (Assyrii) eidem (sc. Adado) deam nomine Adargatin omnemque potestatem (vgl. Ζεὺς ὁ πάντων κρατῶν und Μήτηρ Μεγάλη ἡ πάντων κρατοῦσα", HAUVETTE-BESNAULT, Bull. corr. hell. VI 1882, 502) his duobus attribuunt, solem terramque intellegentes" etc. Ebenso weist das berühmte henotheistische Orpheusfragment (ABEL Nr. 7 p. 148) „Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσιν" (cf. oben S. 361$_4$ und Hymn. orph. LII, 10 Διόνυσος = Ἔρως und Heraklit. fr. 15 Ἀΐδης = Διόνυσος) m. E. auf den solaren Henotheismus Vorderasiens zurück. Nach Macrob. a. a. O. „significat nominis Ad-ad interpretatio unus unus", eine henotheistische Deutung, die mindestens in die Zeit des Secharja (oben S. 272$_3$) zurückgeht: dazu bedenke man, daß unter Ἀΐδης, mindestens nach dieser Schreibung, die unsichtbare, nächtliche Sonne (vgl. STEPHANI, Memoires de l'acad. de St. Petersburg 6e serie IX, 487 über die Darstellungen des Hades mit dem Strahlenkranz und neuerdings J. E. HARRISON, Helios-Hades, Class. Rev. 1908$_1$), die im Orient als Psychopomp galt (CUMONT, Rel. or. p. 292$_{57}$; Julian fr. ct. II, p. 28 CUMONT, TMCM; Orat. IV, p. 152A, 158C; Or. V, p. 1722; Procl. Hymn. I, 34 „ψυχῶν ἀναγωγεῦ"; KROLL, De orac. chald. 17, 47 ff.), unter Dionysos aber der kleinasiatische, in historischer Zeit in Pagasai verehrte Deonysos Πέλεκυς (Theopomp fr. 339 FHG I, 332; IV, 643 ap. Schol. H. 24$_{428}$), der als Stier- und Axtgott „ἄξιε ταῦρε" angerufen und in mykenischer Zeit auch abgebildet wird, verstanden werden muß, und man wird die Beziehungen dieses „εἷς θεός" zu dem auf dem Stier stehenden, beilbewehrten Adad-unus-unus, dem Zeus-Helios-Eros des Orients, nicht übersehen.

[3] Orph. hymn. 58$_2$.

[4] Siehe Figur 46 nach der Tafel XXXIX der Monum. dell' Istituto 1847 vol. IV. Eine Pelike (5. Jahrhundert v. Chr.) mit der gleichen, auch sonst nicht selten dargestellten Szene bei DE RIDDER, Cat. Vas. Bibl. Nat. vol. II pl. XVI Nr. 411.

Thespiae,[1] im troischen Parion,[2] vor allem aber in den Mysterien der *Γῆ Μεγάλη* in Phlya, wo die lykomidischen Priester bis in die späteste Zeit im Kult sog. „orphische“ Hymnen verwendeten.[3]

Da „Zeus“ und „Eros“ nach „orphischer“ Lehre,[4] die eben als Nachklang kleinasiatischer Theologie erwiesen werden konnte, nur zwei Namen einer und derselben Gottheit darstellen, ist die Annahme gewiß nicht zu gewagt, daß in Phlya die heilige Hochzeit der Erdgöttin in der Weise gefeiert wurde, daß der mit dem Himmelsgott wesensgleiche Eros Uranios als Bräutigam mitwirkte und daß diese Feier aus den Mysterien von Phlya in Attika auf der besprochenen attischen Bildschale dargestellt ist. Natürlich darf man sich die kultische Feier in diesen unzweifelhaft vorgriechischen, hocharchaischen Mysterien nicht unmittelbar nach dem anmutigen Schalenbild des griechischen Künstlers vergegenwärtigen wollen. Zwischen den Idolen des Eros und der Gē in Phlya und dieser Schöpfung des „schönen Stils“ attischer Malerei besteht gewiß kein kleinerer Abstand als zwischen dem alten Steinfetisch des Eros von Thespiae[5] und der später an dessen Stelle getretenen Statue des Praxiteles. Die Wahrscheinlichkeit

Figur 46.
Eros naht der Ge Chthonie.
Attische Bildschale des 5. Jahrhunderts.

[1] Vgl. Gruppe, Handb. 870$_5$; Philostr. ep. 47 S. 248$_{18}$ K; Demeter in Thespiae CIGS I 1867; 1810; 2148, ferner auf Münzen der Stadt. S. Thorlacius, Opera acad. I, 379; Elster, De fabula Cupid. et Psyches S. 9.

[2] Eros in Parion Paus. IX, 27$_1$. Kultbild des Praxiteles Plin. N.H. 36, 22. Münzen bei Gardner, Journ. of Hell. Stud. IV, 188$_3$ = (1883), 266—274 Demeter, Münzen, Head, Hist. numm. 458 Warwick Wroth, Catal. S. 99.

[3] Eros in Phlya Paus. IX, 27, 2. Gē ebenda IV, 1, 5. „Orphische“ Dichtung der Lykomiden Paus. IX, 27, 2; 30, 12.

[4] Oben S. 373$_3$.

[5] Paus. IX, 27$_1$.

ist sehr groß, daß Eros auch in Phlya durch einen Phallosstein, ähnlich dem bekannten Idol des synonymen Gottes Terpon, des „herzerfreuenden" Eros von Antipolis,[1] dargestellt war. Allein selbst wenn diese Übereinstimmung mit den konischen Phallosidolen des Wadd-Hadad, des liebenden *Ζεὺς καταιβάτης*, der im Blitz zur *Γῆ χθονίη* herniederfährt,[2] wegfallen müßte, so bleibt doch noch in Phlya die bezeichnende, kleinasiatische Epiklese der Erdgöttin als *Μεγάλη*[3] bestehen, die sie als *Καβειρώ*[4] mit dem asiatischen Zeus *Μέγιστος Κεραύνιος*,[5] dem bei Sanchuniathon[6] mit der Astarte *Μεγίστη*[7] gepaarten *Ἄδωδος*[8] verbindet.

Dazu stimmt denn nun sehr gut das wenige was über die weibliche Gottheit in der Urtriade des Pherekydes überliefert ist, nämlich die drei sicheren Namen *Γῆ, Χθονίη, Ἥρα* und die vierte mit größter Wahrscheinlichkeit hinzutretende, auf *Γῆ* reimende Bezeichnung *Ῥῆ* für *Ῥεία*. Zunächst würde man ja allerdings, mit Rücksicht auf die sonst übliche, durch Hesiod volkstümlich gewordene Stammtafel Gē, Rhē-Rheia und Hera für drei verschiedene Gottheiten — Mutter, Tochter, Enkelin[9] — halten. Allein da von dieser Geschlechterfolge bei Pherekydes auch sonst keine Spur zum Vorschein kommt, da *PH*, wie sich aus der

---

[1] Rev. archeol. 15, 360; E. Hoffmann, Sylloge epigr. Graec. 323: „lapis durissimus paene nigri coloris in phalli speciem formatus". Inschr. *Τέρπων εἰμὶ θεᾶς θεράπων σεμνῆς Ἀφροδίτης, τοῖς δὲ καταστήσασι Κύπρις χάριν ἀνταποδοίη.* cf. IGSI 2424 und Reinach, Rev. arch. III, XXXIV, 1899 335 ff.

[2] Oben S. 374$_2$.

[3] Paus. I, 31$_4$.

[4] Über Kabirat, Kubar oder Kabar, semit. = „die Große", neben „Kuba" der Vollform zu „Kybele" und über Kubrât „die Größte" = griech. Kypris, etrusk. Cupra vgl. *„Philologus" LXVIII S. 175—179.

[5] Oben S. 373$_1$. Auch auf Ahura-Maçda ist der Titel *Μέγιστος* übergegangen. Vgl. die Zeugnisse bei Cumont in Roschers ML Sp. 1053 s. v. Oromasdes.

[6] Philo von Byblos fragm. 2, 24.

[7] Vgl. *„Ῥέα Μεγίστη"* Abel, Fragm. orph. Nr. 130 p. 206.

[8] Siehe oben S. 375$_2$ über die Göttin Atargatis = terra neben Hadad. Daß es sich bei der Deutung der Atargatis als Erdgöttin nicht etwa um einen unverbindlichen Einfall der hellenistischen Quelle des Macrobius handelt, geht daraus hervor, daß das Kultbild der Atargatis in Hierapolis-Bambyke nach Ps. Lucian in der Hand die *ἠλακάτη* den Spinnrocken trägt, das Attribut, das auch Melikertes Paläemon und Zeus *Ἠλακατᾶος* führen (vgl. Usener, Sintfluts. S. 156). Der „Rocken" aber heißt semit. kišor כִּישׁוֹר, ist also ein sehr ausdrucksvolles Wort- und Bildsymbol (vgl. oben S. 98$_4$ über den Himmel als Spindel) der „Herrin der Erde", bab. Ki-šar (über diesen Götternamen s. Keilinschr. Bibl. VI$_1$ p. 2 Z. 12 und Jensen, Kosmol. p. 1 ff. und p. 270 ff.). Vgl. ferner das weiter unten ausführlich zu besprechende Eurip. Fragm. 839$_1$ *„Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς αἰθήρ"*.

[9] In der sog. orphischen Theogonie bei Plato Tim. 40d ist zwischen Gē und Rhea noch eine Generation (Tethys) eingeschaltet.

Isopsephie mit *ΔΗΝ* ergibt, genau so dem Zeus gepaart ist, wie die mit der Form *ΖΑΣ* isopsephische *ΗΡΑ*, da ferner *Γῆ Χθονίη* in der Urtriade neben dem sonst mit Rheia verbundenen Kronos steht, ist der Schluß kaum zu vermeiden, daß hier die Erdgöttin und die Ehegattin des Zeus als wesenseins mit der Rhē-Rheia gedacht sind.[1] Welche Bedeutung diese dritte Benennung der Gottheit im Zusammenhang des Ganzen besessen hat, muß nach Analogie des Verfahrens, das bei den Bezeichnungen Zās und Zēn so klar zutage liegt, aus dem Namen selbst abgelesen werden. Ein flüchtiger Blick über die betreffenden Spalten des griechischen Wörterbuchs genügt, um zu erkennen, daß außer den überlieferten Ableitungen des Namens *Ῥεῖα* von *ῥεῖν* „fließen“ [2] kaum irgendeine andre zur Wahl steht.

Man wird daher ohne weiteres annehmen dürfen, daß Chrysipp auch in der Namenserklärung der *Ῥῆ* ebenso wie in seiner Deutung des *Ζάς* die Lehre des Pherekydes getreu wiedergibt; dann würde die Erdgöttin ihren Namen *Ῥῆ* „die Triefende“ erhalten haben, sobald einmal die Gewässer entstanden waren und auf sie herabströmten; das paßt aber wieder vollständig in den Überlieferungsbestand der Pherekydeischen Theogonie, die ja nach Eudem[3] die Entstehung von Feuer, Wasser und Wind aus dem Samen des Chronos geschildert haben soll.

[1] Genau so ist Zeus auch bei den Orphikern (Abel fr. 41 p. 164)) mit Rheia gepaart. Ebenso ist die Gleichsetzung von Gē und Rheia früh zu belegen. Vgl. Sophocl. Phil. 391, Philolaos bei Stob. Ecl. phys. I, 22 S. 488 = 134$_{20}$; Orph. hymn. 27$_5$; Chrysipp bei Philodem *περὶ εὐσ.* fr. 12 Diels, Doxogr. 546^b; Lucrez 2$_{598}$; Korn. 2 S. 9 etc. Siehe Gruppe, Handb. 1524$_2$.

[2] Herakliteische Lehre bei Platon Kratylos 402B: „*ἆρα οἴει ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου αὐτὸν*“ (sc. der erste Namengeber) „*ἀμφοτέροις* (sc. *Κρόνῳ καὶ Ῥέᾳ*) *ῥευμάτων ὀνόματα θέσθαι*;“ dabei ist Rhea von *ῥεῖν*, Kronos von *κρουνός* = „Brunnen“ abgeleitet (so Porph. Schol. O 21 BD, vgl. Chrysipp bei Philodem. *π. ε.* fr. 12 Diels, Doxogr. 546^b, wo Kronos als „*τοῦ ῥεύματος ῥ[όο]ν* erklärt wird) — natürlich wegen des „Flusses“ der Zeit. Die Vorlage wird wohl ein Wortspiel wie *„*Κρόνος χρόνου μὲν κρουνός“ κτλ.* gewesen sein. Etym. Magn. 701$_{18}$ s. v. „*Ῥέα . . . Πλάτων μὲν παρὰ τὸ ῥεῖν καὶ μὴ μένειν τὸν χρόνον*“ scheint einen Mythos vorauszusetzen, nach dem Rheia sich den Bewerbungen des Chronos durch Flucht oder Verwandlungen (Schol. Apoll. Rhod. I, 1098: „*παρὰ τὸ ῥεῖν ἀεὶ καὶ ποιεῖν τείρεα*“?) — etwa wie die Thetis dem Peleus — zu entziehen versuchte. Da es aber einen solchen Mythus m. W. nicht gibt, und das Platozitat offenbar ausschließlich auf die angeführte Kratylosstelle zu beziehen ist, liegt anscheinend nur ein contaminiertes Exzerpt aus einer neuplatonischen Schrift vor, deren Wortlaut etwa „*Ῥέα παρὰ τὸ ῥεῖν καὶ ⟨Κρόνος παρὰ τὸ⟩ μὴ μένειν τὸν χρόνον*“ κτλ. gewesen sein könnte. „*Οἱ δὲ*“ — fährt das Etymologicum fort — „*ἐπειδὴ παρὰ τοῦ παιδὸς αὐτῆς, Διός, ὄμβροι καταῤῥέουσιν . . Χρύσιππος* (vgl. Schol. Hes. *Θ* 135) *δὲ λέγει τὴν Γῆν Ῥέαν κεκλῆσθαι, ἐπειδὴ ἐπ᾽ αὐτῇ ῥεῖ τὰ ὕδατα.*

[3] Vgl. oben S. 330$_3$.

An die Erzählung dieses Vorgangs dürfte ein Satz angeknüpft haben, in dem es hieß „die Gē aber erhielt den Namen Rē, sobald die von Chronos herabfließenden Gewässer sie überfluteten", ungefähr entsprechend dem bereits besprochenen Aition „*Χθονὶ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ*". Man kann also als feststehend betrachten, daß Hera, die Gattin des Zeus bei Pherekydes als Gē-Rheia, als die von Quellen, Flüssen und dem Meer bewässerte Erde[1] physikalisch gedeutet war. Für diese Auffassung der Göttin fehlt es zwar auch in griechischer Mythologie nicht ganz an Anhaltspunkten — ich erinnere an den bereits besprochenen chthonischen Charakter der Hera und an die Sage von ihrem Brautbad in dem Jungbrunnen Kanathos, der „Rauschequelle"; in der sie vor dem alljährlichen *ἱερὸς γάμος* ihre Jungfräulichkeit wieder gewinnt.[2] Es wäre nicht unmöglich, daß ein solches vorbereitendes Hochzeitsbad auch bei Pherekydes geschildert, und mit der Umnennung der Göttin als der „triefenden" in Zusammenhang gebracht war, und zwar um so mehr, als die weiter unten zu besprechende Geburt des Ophioneus wirklich einen triftigen Anlaß für eine solche Zeremonie zur Wiedergewinnung jungfräulicher Reinheit gebildet haben könnte. Da die Griechen den Ritus des Brautbades und der Puerperallustration kannten und allgemein begingen, liegt kein Anlaß vor, den an den Jungfernbrunnen *Κάναθος* anknüpfenden *λόγος ἐπιχώριος* von seinen zahlreichen barbarischen Parallelen[3] ableiten zu wollen.

---

[1] Vgl. den orphischen Hymnus an die Göttermutter (XXVII ABEL p. 73 v. 5): „*ἣ . . γαῖαν ἔχεις . . σοὶ ποταμοὶ κρατέονται καὶ πᾶσα θάλασσα.* Dazu *„Philologus" LXVIII S. 202 über Gula, die „Große" und Iš-ḫarra Tamti (= I. „des Meeres"). Ebenda Anm. 249a über *Ῥέας κόλπος* als Bezeichnung für „Meerbusen" Aesch. Prom. 837.

[2] Paus. II, 38_2.

[3] Vgl. Antigon. Karyst. 163; Kallimach. fr. 100_{37} f. über das Bad der „Europa" in der hl. Quelle auf Kreta; Liban. 5, I S. 227 R. über das Bad der Artemis (d. h. der kleinasiatischen Göttin) im paphlagonischen Partheniosfluß, Paus. IX, 2, 3; Ovid Metam. III, 156 über ihr Bad in der Gargaphiaquelle. Kallim. hymn. in Jov. 14; Paus. VIII, 41, 4 berichten von dem Reinigungsbad der Rheia nach der Geburt des Zeus in der Quelle *Νέδδα*, lokalisiert bei Phigalia, wo eine archaische, sicher kleinasiatische Form der Demeter (oben S. 153) verehrt wurde. Zum Namen dieser Quelle vergleicht SCHULTZ, Memnon II, 1 S. 59 hebr. „niddâ" = „Blutfluß" des Weibes. Da ich eine ganze Reihe von Namen aus dem Kultkreis der Rheia-Kybele aramäischen Ursprungs in meiner mehrfach zitierten Abhandlung im Philologus LXVIII nachgewiesen habe, könnte es wirklich sein, daß dieser verbreitete, zweifellos nichtsemitische Fluß- und Quellname (Fluß am Lykaion, vgl. *Νέδων* Fluß in Messenien und Euboia) seines Klanges halber in die Rheia-Kybelesage vom reinigenden Puerperalbad verflochten worden ist. Zu erklären sind *Νέδδα-Νέδων* gewiß mit USENER, Stoff des griech. Epos (Sitz.-Ber. Wien. Akad. 1897 phil.-hist. Cl. B. 137 S. 8), POTT in FLECKEISENS Suppl. III, S. 313 ff.; CURTIUS,

Allein man wird zugeben, daß von dieser vereinzelten Brautbadsage bis zu der bei den Griechen sonst auch nicht einmal angedeuteten Auffassung der Hera oder auch der Gaia als Quellgottheit „*Ῥεία*“, als „*ὑγρὰ οὐσία*“ [1] noch ein weiter Weg ist. Dagegen ist, wie ich anderswo [2] ausführlich gezeigt habe, in allen vorderasiatischen Göttersystemen ohne irgend eine Ausnahme die große Mutter- und Erdgöttin in Gestalt der heiligen Quelle bezw. des Regensteines, der „*Ῥέϝια πέτρα*“ verehrt worden.

Schon Barton [3] hat richtig vermutet, daß Ištar den Semiten ursprünglich in Gestalt einer nie versiegenden, lebenspendenden Quelle verkörpert schien. Durch P. Kuglers Forschungen [4] ist nunmehr sicher festgestellt, daß schon die göttliche Braut Bau-Gula, deren Hierogamie mit dem Sonnengott Ninib die Sumerer am Neujahrstag festlich begingen, eine wasserspendende Quellgottheit, eine *νύμφη* im griechischen Doppelsinn des Wortes [5] gewesen sein muß. Sie ist gemeint, wenn Hesych [6] von einer *Ἥρα Πηγή* bei den Babyloniern erzählt, von ihr und ihrer Liebesvereinigung mit dem Sonnengott weiß noch in der Sassanidenzeit

---

Griech. Etym. IV, 287 ff. aus der indogerm. $\sqrt{\text{nad}}$ „tönen“, „rauschen“, vgl. skr. nadî „Fluß“ (vgl. die Rauschequelle *κάναθος* von *καναίζω* „rauschen“ „glucksen“ in der Parallelsage). Den Fluß Kenchreios bei Ephesos, in dem sich Leto nach der Geburt der Zwillinge reinigt, hat Gruppe, Handb. 1280$_{10}$, richtig als den reinigenden „Aussatz“fluß (*κεγχρίας* „Aussatz“ wie Alpheios von *ἀλφός* „Aussatz“; vgl. die Heilung des Aussatzes bei Naaman 2 Kön. V durch ein Bad im Jordan und Paus. V, 5, 11 mit Frazers Anm. über Aussatzheilung durch ein Bad im Bach der Anigrianischen Nymphen) erklärt. Nach Aelian XII, 30 nimmt „Hera“ ihr Hochzeitsbad im Kaburfluß (*Ἀβόρρας* = „Fluß der Großen Göttin“), davon duftet noch immer eine zwischen Euphrat und Tigris gelegene Quelle. Das ist, wie ich Philologus LXVIII S. 199 f. gezeigt habe, ein Zug aus der Hierogamielegende der babylonischen „*Ἥρα Πηγή*“ (s. unten Anm. 6) der Göttin Bau-Gula, der „Großen Göttin“ von Babylon.

[1] Vgl. Abel fr. 38 p. 161: „*Κρόνον οὖν τὸν χρόνον . . . τὴν δὲ Ῥέαν τὸ ῥέον τῆς ὑγρᾶς οὐσίας*“.

[2] „Philologus“ LXVIII S. 195 ff.

[3] Semit. orig., Macmillan 1902 p. 86.

[4] Sternkunde und Sterndienst in Babylon (Münster 1907) Bd. I S. 261 ff.

[5] Vgl. dazu den bekannten orientalischen Vergleich des Weibes mit einer Quelle oder einem Brunnen (Prov. 5$_{15}$). Ferner Jes. 51$_1$ f.: „Blickt auf den Felsen hin, aus dem ihr gehauen seid, und auf die Höhlung des Brunnens, aus der ihr ausgegraben seid, blickt hin auf Abraham, Euren Ahnherrn und auf Sara die Euch gebar“ mit den talmudischen Scholien über den „Brunnen Saras“. „Sara“ = „Herrin“ ist bekanntlich die Ištarepiklese „šarrat šamē“ „Himmelsherrin“. Vgl. unten über *χάος-χάσμα*, syr. tar-ʿatā, den wasserspendenden „Schlund“ beim Heiligtum der Atargatis-*Γῆ*.

[6] s. v. *Ἀδά*. Vgl. über diese Glosse in ihrem ganzen Wortlaut *„Philologus“ LXVIII, 1 S. 197$_{231}$.

die *Ἐξήγησις τῶν ἐν Ἱέρσιδι πραχθέντων* seltsames zu berichten.[1] Ihr entspricht in Arabien Kuʿba als Quellgöttin,[2] in Syrien die Aphrodite Aphakitis d. h. „Liebesquelle“,[3] bei den Persern die von den Semiten übernommene, mit Kuʿba, der „Vollbusigen“ synonyme Göttin Anahita in ihrer Eigenschaft als himmlische Quelle Ardviçura,[4] die „fons perennis“ (= *ἀέννaος πηγή*) der mithräischen Inschriften,[5] die heilige „Quelle“ des armenischen Höhlenkults,[6] die mystische *Πηγή* der Aberkiosinschrift[7] und die Maria „Quelle“ des altchristlichen Synkretismus;[8] in vorgriechischen, kleinasiatisch beeinflußten Kulten das *παρθένιον ῥέαρ*[9] und die dazugehörige[10] *ἀγέλαστος πέτρα* der eleusinischen Demeter und der „*ὀμφαλὸς ἀέννaος*“ mit der „*πηγὴ λαλοῦσα*“ in Delphi,[11] in Kleinasien selbst aber die „triefende“ Göttin Mida[12] der Phryger, Kybele — bezeichnenderweise mit *Ζεὺς Ἥλιος Μέγας* gepaart[13] — als „Quelle“, als „Regenstein“ oder „*Ῥέϝja*“.[14]

[1] Siehe ebenda S. 199$_{239}$.

[2] ibid. S. 193.

[3] „āpʰeḳa“ heißt syrisch „Quelle“ cf. אֲפֵיקָא Ps. 42$_3$ etc. poet. = *πηγή*, „ʿephaḳ“ und „ʿappeḳ“ = „umarmen“. Der Namen spielt mit diesem Doppelsinn: vgl. Etym. magn. s. v. *Ἀφάκα· „Σύρων μέν ἐστιν ἡ λέξις· δύναται δὲ καθ᾽ Ἑλλάδα γλῶσσαν, εἰ δεῖ τὸ δημῶδες εἰπεῖν ῥῆμα, «περίλημμα» περιλάβουσης ἐκεῖ Ἀφροδίτης τὸν Ἄδωνιν“*. Siehe a. a. O. S. 195$_{224}$. Auch der syrische Namen des Heiligtums von Hierapolis-Bambyke-Mabbog bedeutet „Quelle“ (mabbuaʿ מַבּוּעַ; vgl. v. Baudissin in Herzog-Hauck RE II, 177$_{26}$).

[4] Als Ardviçura wird Anahita in dem 5., ihr gewidmeten Yasht angerufen. Über diese auf dem Gipfel des Weltenberges entspringende Himmelsquelle s. Spiegel, Eran. Altertumskunde I, 191.

[5] Cumont, TMCM inscr. 331 cf. „fons Aeterni“ CIL III, 990.

[6] Nach Moses Khorenius, hist. des vierges etc., Oeuvres p. 301 „l'adoration du feu . . et de la source . . se pratiquait dans une caverne à l'endroit appelé Bouth“. Vgl. G. Chalatianz, Armen. Bibl. IV S. XXVII über die herdförmige, „hl. Herd“ genannte, einen heiligen, mit einem Silberring geschmückten Fisch enthaltende heilige Quelle bei Van in Armenien, „Philologus“ LXVIII S. 203$_{250}$.

[7] Harnack, Aberkiosinschrift, Texte und Unters. XII p. 15$_1$ und 23.

[8] Vgl. die bei Usener, Religionsgesch. Untersuch., Bonn 1889, Weihnachtsfest S. 34 ff., besprochenen Zeugnisse.

[9] Hom. hymn. V, 99. Vgl. das *παιδογόνον ὕδωρ* in Thespiae Athen. II, 15 S. 41 F.

[10] Gruppe, Handb. 812$_5$.

[11] Philologus LXVIII S. 194$_{219}$.

[12] Von $\sqrt{}$„mad“ = triefen; Tomaschek, Sitz.-Ber. d. Wien. Ak. phil.-hist. Cl. CXXX 1894 S. 94; Kretschmer, Einl. S. 199; Kuhnert in Roschers ML II, 2962.

[13] Julian or. V, 166 ff. wird die Göttermutter „*ἡ τῶν . . . θεῶν πηγή, ἣ καὶ τεκοῦσα καὶ συνοικοῦσα τῷ μεγάλῳ Διὶ* . . genannt. Ihr göttlicher Gatte *Ζεὺς βασιλεὺς* heißt *ὁ μέγας Ἥλιος ὁ σύνθρονος τῇ Μητρί*“.

[14] Zu Rhea als Quelle vgl. das durch Abels unerforschlichen Ratschluß unter die „Orphica spuria vel falsa“ gestellte Fragm. 305 (Proklos): „*περὶ δὲ τῆς ζωογόνου*

Genau so wie hinter dem Zas-Helios-Aither-Eros des Pherekydes steht also auch hinter seiner Hera-Gē-Chthonie-Rhē nicht die landläufige Mythologie der hellenischen Kulte, sondern vielmehr die synkretistische, halborientalische Götterlehre, mit dem solar aufgefaßten Himmelsgott und der als „Quelle“ verehrten Muttergöttin Kleinasiens, genau entsprechend der orphischen Lehre von der Verbindung des Zeus *Μέγιστος* mit der Allmutter Hera *πηγαία*.[1]

Womöglich noch deutlicher als bei diesen zwei Gestalten tritt der gleiche Tatbestand bei der dritten Gottheit der pherekydeischen Urtriade, dem Chronos-Kronos, zutage.

Es bleibt zweifelhaft genug, ob sich nicht hinter dem anscheinend

---

πηγῆς Ῥέας . . . οὕτως φασὶν τὰ λόγια· «Ῥείη τοι νοερῶν μακάρων πηγή τε ῥοή τε. | (zu *ῥοή* vgl. den theophoren Bestandteil *Ῥω* in kilikischen Personennamen, wie *Ῥωζάνη, Ῥωξάνης, Ῥωπάρας, Ῥωσάκης* etc.) *πάντων γὰρ πρώτη δυνάμει κόλποισιν ἀφράστοις | δεξαμένη γενεὴν ἐπὶ πᾶν προχέει τροχάουσαν*»“. Die *γενεὰ τροχάουσα* kann sich wohl nur auf die im platonischen Symposion erwähnten radförmigen, auf babylonischen Zylindern (s. z. B. Menant, Glypt. orient. II, 55, 56) oft dargestellten Urwesen beziehen, die „*κόλποι ἄφραστοι*“ sind die mystischen „unsäglichen“ d. h. wohl „unzähligen“ Brüste der kleinasiatischen Muttergöttin („Philologus“ LXVIII S. 127 f.), „*λόγια*“ bezieht sich auf die sog. „*λόγια χαλδαϊκά*“.

[1] Vgl. fr. orph. Nr. 130 p. 205 f. Abel (Proklos): „*ὁ δὲ δημιουργὸς . . ὁ Μέγιστος Ζεὺς συζυγεῖ τῇ Ἥρᾳ· διὸ καὶ ἰσοτελὴς*“ (der sonst steuertechnische Ausdruck bedeutet hier natürlich „isopsephisch“) „*αὐτῷ καλεῖται*“ (bezieht sich auf $ZA\Sigma = HPA = 25$, oben S. 349) . . . . . „*Ζωροιοῦσα καὶ τὸν ὅλον κόσμιον, ἣν ὁ μὲν Ὀρφεὺς ἰσοτελῆ τῷ δημιουργῷ καλεῖ*“ (d. h. Hera) *καὶ συνάπτει καὶ συζεύξας μίαν ποιεῖ μητέρα πάντων ὧν ὁ Ζεὺς πατήρ . . . .καὶ οἱ μὲν βάρβαροι ταύτην αἰτίαν πηγαίαν ψυχὴν ἀποκαλοῦσιν μετὰ τῆς πηγαίας ἀρετῆς ἀναφανεῖσαν ἀπὸ τῶν λαγόνων τῆς ὅλης ζωογόνου θεότητος*“ (bezieht sich auf die Verse „*Λαιῆς ἐν λαγόσιν κοινῆς ἀρετῆς πέλε πήγη | νώτοις δ' ἀμφὶ θεᾶς Φύσις ἄπλετος ᾐώρηται*“, die ebenfalls bei Proklos [Abel p. 268₁] überliefert sind; s. Kroll, De orac. chald. p. 16 f., 27 f.; Rhein. Mus. 1895 p. 637; vgl. den Zeushymnus fr. 123 p. 203 Abel v. 30 „*μέσση δὲ ζώνη βαρυηχέος οἶδμα θαλάσσης καὶ πόντου*“) „*ἐν ᾗ περιέχονται πάσης ζωῆς πηγαί . . . ὁ δὲ θεολόγος ὁ παρ' Ἕλλησιν Ἥραν αὐτὴν προσείρηκε . . . καὶ συντάττει τῷ δημιουργῷ τὴν Ἥραν ὡς μητέρα πατρί.*“ Dieses Zeugnis des Proklos beweist m. E., daß die nach Harnack a. a. O. S. 24 Anm. (cf. Usener a. a. O. S. 34₁₈) und Bratke, Religionsgespr. S. 191 erst bei Hesych s. v. *Ἄδα* nachzuweisende und von dem Grammatiker angeblich aus der *Ἐξήγησις τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων* entlehnte Gleichung *Ἥρα = Πηγή* schon zur Zeit des Proklos in orphischen Schriften gelesen werden konnte. Nichts spricht degegen, daß Proklos sich auf die sog. rhapsodische Theogonie bezieht. Daß alle Nachrichten über die mystische *πηγή* gerade bei Proklos stehen, der das Bild auch in seinen Hymnen (I_2, II_2, VII_2) gern verwendet, erklärt sich einfach daraus, daß er Lykier von Geburt ist (Hymn. V, 13; die übrigen Zeugnisse bei Zeller, Phil. d. Griech.[4] IIIb 835₁). Hierzu vgl. noch fr. orph. 106 p. 193 Abel, die ebenfalls bei Proklos überlieferte Gleichsetzung von Rheia und Demeter, ferner von Gē und Demeter fr. 105 p. 218 (cf. oben S. 378₁).

gutgriechischen „Früchtereifer“ Kronos,[1] dem Erntedämon mit der Sichel,[2] — schon dieses Symbols wegen, aller Wahrscheinlichkeit nach einer lunaren Gestalt[3] — ein vorgriechischer, mit den typisch orientalischen Kronien- oder Saturnalienfesten,[4] mit dem durchaus ungriechischen

[1] Vgl. Usener, Götternamen S. 26 f., Sintflutsagen S. 204. Brugmann (Grundr. II, 143), H. D. Müller (Mythol. der griech. Staaten II, 124 ff.) u. a. erklären *Κρόνος* = **Κόρνος* = *κείρων* $\sqrt{\text{ker}}$ „Schnitter“, eine Ableitung, die die Anknüpfung an das Sichelsymbol für sich hat.

[2] Zur Harpe des Kronos vgl. Hesiod *θεογ.* 179; Antimach fr. 35 „*δρεπάνῳ τέμων ἄπο μήδεα πατρός*“. Mehrere Städte sollen nach dieser Sichel des Kronos heißen, so Zankle (Steph. Byz. s. v. 293$_7$), Drepanon in Achaia Paus. 7$_{23}$, Drepane = Korkyra Timäus FHG I, 203$_{54}$.

[3] Lunare Züge sind bei einem Saat- und Erntegott (Farnell, Cult of Greek States I, 29) wie *Κρόνος*-Saturnus (der kleinasiatische Monat Kronion war der Saatmonat; vgl. Frazer, GB^3 IV, 416) infolge der uralten, allgemein verbreiteten Rücksichtnahme auf die Mondphasen bei landwirtschaftlichen Arbeiten an und für sich zu erwarten. Für die Bezeichnung des Mondes als „Reifer“ finde ich in Frazers reichen volkskundlichen Sammlungen (GB^3 IV, 363) eine schottische Parallele. Die Hochländer nennen den Erntemonat „gealach an abachaid“, d. h. den „reifenden Mond“, weil sie des Glaubens sind, daß während dieses Mondlaufs die Ernte im Mondlicht ebenso stark reift, wie bei Tag (cf. J. G. Campbell, Witchcraft and second sight in the Highlands etc., Glasgow 1902 p. 306 ff.). Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß die Getreidesichel überhaupt ihre Form ursprünglich weniger Zweckmäßigkeitsrücksichten verdankt, als vielmehr der Absicht, in dem Krummesser den abnehmenden Mond nachzubilden. Außer der Sichel des Gottes würde noch seine Vorstellung als Kahlkopf in der östlichen Giebelgruppe des Zeustempels von Olympia (Löschke, Östliche Giebelgruppe etc., Dorpat 1885 S. 8; die Deutung der Figur ist mir sehr fraglich) und im Fries von Lagina auf den Mond weisen; heute noch heißt im Französischen in scurriler Ausdrucksweise eine Glatze „la lune“ und auch bei andern Völkern sind derartige Scherzvergleiche nicht selten. Solargestalten dagegen — ich erinnere an Šamšon — sind langhaarig. Zum Kinderverschlingen des Kronos vergleiche man den Mond als Menschenfresser im Märchen (Grimm, KHM Nr. 25). Der verbindende Gedanke ist wohl, daß der Erntegott mit der Mondsichel der „Schnitter Tod“ ist, der die eigene, d. h. beim Aufnehmen des Mondes gesäte Saat, beim Abnehmen wieder niedermäht. Tatsächlich scheint Kronos auch als Herrscher der seligen Inseln ein Totengott zu sein.

[4] In Athen fallen die Kronien in den Heketamboion (Demosth. 24, 26; Mommsen, Heortol. 108—11), dürften also ein Erntefest sein. In Magnesia am Mäander dagegen (vor. Anm.) ist der Monat Kronion die Zeit der Aussaat. Das Kronienfest, das Lucian in seinen „Verhandlungen“ schildert, fällt in den Winter. Kronien auf Rhodos, bei denen ein Sklave oder Verbrecher erst trunken gemacht wurde (daher die mythische Berauschung des Kronos Abel, Fragm. orph. Nr. 114 p. 196 und des Noah [S. 384$_1$]), um ihm dann im Rausch den Hals abzuschneiden. Über eine analoge Feier unter römischen Soldaten vgl. Cumont, Anal. Bolland. XVI 1887 „acta S. Damasi“, dazu Cumont und Parmentier, Rev. de phil. XXI 1897 S. 143 ff., Cumont, ibid. 149—153. Das wesentliche des Festes ist die Durchführung eines Vegetationszaubers an dem zum Gottkönig eingekleideten Opfer, sei es, daß der Sakkaienkönig verbrannt, oder der

Entmannungsritus[1] und dem ebenfalls barbarischen Kult des Göttergrabes[2] zusammenhängender Gott verbirgt, dessen mythische Entthronung durch Zeus dann nicht bloß auf das *δρώμενον* des Götterkampfes[3] und der Diadochie der Jahresregenten, sondern auch auf die Verdrängung eines vorgriechischen Gottes durch den Zeus der hellenischen Eroberer zurückwiese, der als *Κρονίων* oder *Κρονίδης*[4] die besondere Verrichtung seines Vorgängers übernommen hätte. Die später zu so überragender Bedeutung gelangte planetarische Verkörperung des Gottes *Κρόνος* würde nicht minder dafür sprechen, als seine besonders in dieser Eigenschaft hervortretende Wirksamkeit als Regenspender und Winterbeherrscher.[5]

Kronos mit geschwärztem Antlitz ins Wasser gestürzt wurde (Lucian), sei es, daß man mit dem Blut des Opfers oder mit seinen abgeschnittenen Hoden die Erde zu befruchten wünschte.

[1] Der Kastrationsritus, der in Kleinasien, Syrien, Phönizien (Karthago, August. civ. dei VII, 26) nachweisbar ist — das „Aufopfern des Samens für Moloch", der Spermazauber des biblischen Onan (vgl. weiter unten über den in die Ackerfurche vergossenen Samen des Hephaistos), wahrscheinlich auch die Beschneidung sind gemilderte Formen — bildet die reale Grundlage der in denselben Gebieten wurzelnden Kastrationsmythen. In der Selbstentmannung des Attis und des Ešmun oder Adonis (vgl. *„Ἄδωνις ὃν καλοῦσιν Οὐρανόν"* in den Sternlisten des Teukros, Boll S. 253, 263) spiegelt sich die Autokastration der Gallen und der phönizischen Keläbim. Die Kastration des phönizischen *„Ἐπίγειος"* oder Autochthon (Edom? zu adamah „Erde?") durch El (Euseb. praep. ev. I, 10$_{20}$), des biblischen Noah durch Cham (Sanhedrin 76a), des kleinasiatischen (s. oben S. 368$_3$) Aruna-Uruwna-*Οὐρανός* durch Kronos (Hesiod theog. 179), des Kronos selbst durch Zeus (Timaios, Schol. Apoll. Rhod. 4, 984; Orph. fragm. 114 Abel; Kallisth. Schol. v I h 271; Joh. Lyd. de mens. IV, 44 S. 78$_{13}$ myth. Vatic. I, 105; I, 1, 7) spiegelt das ursprünglichere, unfreiwillige Opfer wieder. Daß die in diesen Mythen so bedeutsame Sichel (z. B. des Kronos) wirklich als Mondsichel zu fassen ist, ergibt sich daraus, daß der Namen des Kastrators des Noah „Cham" nur eine dialektische Variante für ʿAmm (Mondgott) ist, noch deutlicher aber aus der euhemerisierten babylonischen Fassung, wonach ein persischer Satrap Parsondas (= paraçu „Beil", Endung -nd?) von seinem Feind Nannaros trunken gemacht und entmannt wird (Marquardt, Assyriaka des Ktesias, Philol. Suppl. VI, S. 559); denn *Νανναρός* ist natürlich kein andrer als babyl. nannaru „Sichelmond".

[2] Grab des Kronos in Sizilien Philochor. FHG I, 414, 484 cf. Arnob. 4$_{25}$; im Kaukasus Clem. Roman. hom. V, 23 II S. 192 Migne.

[3] Vgl. den „Ringkampf" des Zeus und Kronos in Olympia Paus. V, 7, 10; VIII, 2, 2 cf. Luk. *περὶ ὀρχήσεως*.

[4] Usener a. a. O. sucht m. E. mit Recht nachzuweisen, daß die Zeusepiklesen *Κρονίων* und *Κρονίδης* nicht patronymisch sind und also die durch Hesiod bekanntgewordene Genealogie keineswegs voraussetzen.

[5] Vgl. die pythagoreische Lehre bei Procl. in Euklid. p. 130$_8$: *„ὁ μὲν γὰρ Κρόνος πᾶσαν ὑφίστησιν τὴν ὑγρὰν καὶ ψυχρὰν οὐσίαν"*. Dazu oben S. 378$_2$ über *Κρόνος — Κρουνός"*. Cf. Procl. resp. Plat. 30$_{30}$ Sch.: *„διὸ καί φασιν τῶν ὡρῶν τὴν μὲν χειμερινὴν εἶναι Κρονίαν"*. Theopomp bei Plut. Is. 69 FHG I, 328$_{295}$ setzt *Κρόνος* geradezu dem *χειμών*

Wie immer aber das abschließende Urteil über den Gott Kronos ausfallen mag, der durchaus ungriechische Ursprung und Charakter des „Zeit"gottes Chronos kann nicht bezweifelt werden.[1] Sprachlich ist ein Zusammenhang mit dem seit Pherekydes und den Orphikern dieser Gestalt unterlegten Kronos[2] ganz ausgeschlossen und sachlich ist es

---

gleich. Bouché-Leclerq astrol. gr. p. 97 schließt die astrologische Charakteristik des Planeten mit den Worten: „en un mot, Saturne répond à nôtre bonhomme hiver". Damit hängt natürlich auch die pythagoreische Lehre zusammen, die das Meer „*Κρόνου δάκρυον*" nannte (Plut. Is. p. 364a; Clem. Alex. V, 49; Porph. Vit. Pyth. 41 Diels FVS² I p. 279, 18), und ebenso die mythische Kosmographie, die das äußerste Meer das „kronische" nennt (Apoll. Rhod. IV, 548; Schol. 540; „kronisches Meer" bei den Hyperboräern Orph. Argon. 1081; Dion. v. Prusa 30 f.; Plin. NH. 4, 104; Plut. fac. orb. l, 26). Natürlich verträgt sich auch die Herrschaft des Gottes über die Gewässer und über die winterliche Jahreszeit durchaus mit seinem ursprünglich lunaren Charakter. Zum ersten erinnere ich an den Einfluß des Mondes auf die Gezeiten und auf den Aberglauben von der Regenwirkung des abnehmenden Mondes, endlich an die pythagoreische Lehre, die das Sintflutwasser aus dem Mond (?) herabfließen läßt (Diels FVS² 237_{34}), zum zweiten auf das m. W. zuerst von Winckler, AO VIII, 1, S. 10 f., in seiner mythenbildenden Bedeutung erfaßte gegensätzliche Verhalten der beiden großen Lichter, von denen das eine den Tag, das andre die Nacht erleuchtet, von denen das eine immer dann im Jahreslauf am höchsten steht, wenn das andre den tiefsten Punkt seiner Bahn erreicht hat, sodaß naturgemäß die Sommerhälfte des Jahres der Sonne, die Winterszeit aber dem Mond unterstellt wird. Zu allen bisher besprochenen Zügen des Kronos würde nun eine bestimmte orientalische Gottheit das genau entsprechende Vorbild liefern. Ich glaube „Philolog." LXVIII S. 132 f. den semitischen Namen des Orion, ursprünglich „*Οὐρίων*", in dem westsemitischen „Kuzah" („Pisser") nachgewiesen zu haben. Eine wortmystische Variante zu Kuzah „Pisser" ist sehr wahrscheinlich קוצר „Schnitter" gewesen, weshalb auch der Orion auf dem arabischen Himmelsglobus in Dresden (Abb. AO III, 23² S. 51) mit der Sichel bewaffnet erscheint (vgl. Apokal. Joh. 14_4 den erntenden „Engel" mit der Sichel). Das würde also genau der doppelten Eigenschaft des Kronos als **Κόρ-νος* = *Κείρων* = „Schnitter" und *κρουνός* „Brunnen" entsprechen. Dazu kommt noch, daß dieser Gott nachweislich nicht nur im Orionsternbild, sondern auch in der Mondsichel (a. a. O. S. 132 oben) und im Planeten Saturn verkörpert gedacht wurde. Wenn also auch die Griechen selbst von jeher einen sichelbewehrtcn Korndämon, etwa nach Art des slavischen „Serp" (Veckenstedt, Wendische Sagen etc., Graz 1880 S. 5) oder der sichelbewehrten Kornmutter Přespolniza-Proserpina besessen hätten, so ist doch die Auffassung als regenbringender Planet nur durch die Gleichsetzung mit Kuzah- קוצר zu verstehen, dessen kleinasiatischer Kult durch Ortsnamen wie *Κάσος* in Kreta (vgl. *Ζεὺς Κάσιος* = Kuzah" in Antiochia und Pelusium, Lenormant, Lettr. assyr. I, 118; Gaz. arch. VI 1881, 142 ff.; Baethgen, Beitr. 103), der Kasiosberg auf Korkyra, Kasa bei Halikarnass, Kasai in Kilikien, Kasarea (zu קצר) in Karien (Fick, Vorgr. ON 43; vgl. dazu Herod. III, 4 den phönizischen Berg K. und den Gott *Κάσιος* bei Euseb. praep. ev. I, 10_9) sicher bezeugt ist.

[1] So urteilt schon Curtius, Arch. Jahrb. 1894, 42*: „Chronos ist ein göttliches Wesen unhellenischen Ursprungs".

[2] Zeugnisse bei Gruppe, Handb. 1105_0; cf. Overbeck, Abh. Sächs. Ges. phil.-hist. Cl. IV, 1865 64 ff. Es wäre vollkommen verkehrt, den hesiodeischen Mythus von der

ohne weiters klar, daß eine so hoch abstrakte Vorstellung wie die der anfangslos ewigen Zeit — mag sie ursprünglich was immer für einen sinnlichen Kern enthalten haben — einer ganz andern Stufe, ja einer ganz andern Entwicklungsreihe religiöser Begriffsbildung entspricht, als der „Reifer“ oder „Schnitter“ Kronos. Man würde durchaus fehlgehen, wenn man für das Appellativum *χρόνος* — die Etymologie des Wortes ist problematisch und gibt gar keine Aufklärung — eine ähnliche Bedeutungsgeschichte annehmen wollte, wie etwa für *οὐρανός*, *γῆ*, *ἥλιος* oder *σελήνη*, wo der sachliche Kern sich erst allmählich aus der Hülle anthropomorpher, durch die primitivsten Einfühlungen entstandener Vorstellungen herausgeschält hat.

So wenig die germanische Mythologie je einen Zeitgott oder die Römer, deren Religion gewiß an den nüchternsten Abstraktbegriffen keinen Mangel leidet, einen Tempuskult gekannt haben, so wenig Anlaß besteht für die Annahme, daß die Griechen jemals jenem Unfaßbaren, dem noch der heilige Augustin in einem der grüblerischesten Abschnitte seiner „Bekenntnisse“ vergebens ins Auge zu sehen sich bemüht, irgendwelche göttliche Verehrung gezollt haben. Um so bemerkenswerter ist es, daß sich die litterarischen Erwähnungen des „*εὐμαρὴς θεὸς Χρόνος*,“[1] wenn sie überhaupt faßbare Einzelheiten bieten — soweit ich sehe —, durchaus nicht in individuellen Autoschediasmen ergehen, oder mit den banalen Allegorien des Stundenglases und dergl. spielen, an die die Neueren sich durch die konventionelle Ikonographie der Spätrenaissance gewöhnt haben, sondern ganz deutlich einen anschaulichen Vorstellungsbestand voraussetzen, dessen genaueste Auseinandersetzung in den sogenannten „orphischen“ Überlieferungen vorliegt.

Wenn Pindar[2] den Chronos „Allvater“ nennt, so kann sich das, wenn es überhaupt einen Sinn haben soll, nur darauf beziehen, daß die „rhapsodische“ Theogonie des „Orpheus“, ebenso wie Pherekydes, wie

---

Verschlingung der Kinder durch Kronos als Allegorie auf die Zeit aufzufassen, die ihre eigenen Schöpfungen stets wieder verzehrt. Diese Deutung setzt die Gleichung *Κρόνος* — *Χρόνος* voraus, nicht umgekehrt. Der „Saturnus frugifer“ (Arnob. adv. nat. VI, 10 p. 221 Reiff.), der „annuam fecunditatem atque proventum omnium devorat frugum“ Mythogr. Vatic. III p. 162 Mai), ist wie oben S. 383$_{1-3}$ gezeigt wurde, *Κρόνος* als zunehmender, reifender und abnehmender, erntender Mond. Ob die bekannten orientalischen Kinderopfer hinter dem Mythus stehen, wie oft angenommen wird, lasse ich dahingestellt.

[1] Sophocl. Electra 179.

[2] Ol. II, 17.

die pseudepigraphe Kosmogonie des „Linos“,[1] wie, wenn nicht Heraklit selbst, so doch gewisse Herakliteer,[2] an die Spitze ihrer Genealogien von Weltwesen den göttlichen Chronos stellte; bezeichnet er ihn (fr. 33) als „*ἄναχτα μαχάρων*“, so stimmt das mit den orphischen Vorstellungen,[3] wonach Chronos-Kronos der Herrscher des silbernen Zeitalters ist. An sich könnte natürlich das ebenfalls bei Pindar vorkommende Bild vom „*Χρόνος ἑφέρπων*“[4] einfach die Vorstellung vom leisen und unmerklichen Vorrücken der Zeit ausdrücken wollen. Allein wenn man daneben bei Simonides[5] die auf einem, m. W. noch nicht näher ermittelten Weg in die moderne Phraseologie übergegangene Metapher vom „Zahn der Zeit“ antrifft, und den „*Χρόνος πανδαμάτωρ*“[6] bei Euripides[7] mit einer Keule ausgerüstet findet, so liegt es doch sehr nahe, alle drei Züge zu einem Gesamtbild zu vereinigen, und sich daran zu erinnern, daß der löwenköpfige Chronos der Orphiker[8] mit seinem scharfzahnigen, grinsenden Rachen[9] als *δράκων ἑλικτός*, also als kriechende Ringelschlange gedacht war[10] und überdies — wodurch sich die Keule erklären würde — „Herakles“ hieß.[11] Wenn Diphilos[12] den Chronos einen „greisen[13] Werkmeister“ nennt, so stimmt das genau zu der orphischen Lehre, die gerade diesen Gott zum Weber und Sticker des Glanzgewandes und zum weisen Weltbaumeister macht,[14] eine Rolle, die er bei Pherekydes an Zeus abgegeben hat. Wenn Nonnos[15] den Zeus auf dem

---

[1] MULLACH, Fragm. I, 156.

[2] Sext. empir. adv. Math. X, 216 cf. 230. Nach Aenesidem soll H. die Zeit als etwas Körperliches (*σῶμα*) aufgefaßt und dem ersten Sein gleichgesetzt haben. Sextus läßt die Ansicht nicht als echt herakliteisch gelten, woraus sich implizite ergibt, daß sie mindestens von seinen Schülern vertreten wurde.

[3] ABEL, fragm. orph. Nr. 244 p. 254; cf. SCHOELL-STUDEMUND, Anecdota Graeca et latina 1886, II, 38.

[4] Ol. VI, 70.

[5] Fragm. 176: „*ὅ τοι Χρόνος ὀξὺς ὀδόντας πάντα καταῤῥήχει καὶ τὰ βιαιότατα*“.

[6] Bakchylides 13_{172} (12, 205 Bl.).

[7] Herc. fur. 778.

[8] ABEL fr. 36 p. 159 ~ fr. 48 p. 168 s. unten S. 394.

[9] Vgl. unten Abb. 47 ff.

[10] ABEL fr. 41, zitiert unten S. 394_1.

[11] Ebenda und hymn. orph. 12.

[12] fr. 83: „*Χρόνος πολιὸς τεχνίτης*“.

[13] cf. „*Χρόνος πολιός* Anthol. palat. IX, 499.

[14] Vgl. das Kritiasfragment oben S. 110 Text Nr. 52 und S. 105 Nr. 39, ABEL, fragm. orph. Nr. 48 p. 168 (Damaskios): „*εἰς δὲ τὴν δευτέραν τελεῖν . . . τὸν θεὸν* (sc. *Χρόνον*) . *τὸν ἀργῆτα χιτῶνα* . .“ Vgl. oben S. 347_5 und die „*πέπλα Χρόνου*“ bei Nonn. Dion. III, 197.

[15] Dionys. II, 423. Ein ähnlicher Mythus kann zugrunde liegen, wenn bei Quint. Smyrn. XI, 194 *Αἰών* den unvergänglichen Wagen des Zeus verfertigt haben soll.

„πτερόεντι Χρόνου τετράζυγι δίφρῳ“ einherfahren läßt, so erklärt sich das aus der orphischen Lehre, daß Kronos den verstümmelten Uranos von seinem Wagen herabwirft, natürlich um selbst seinerzeit das gleiche Schicksal durch Zeus zu erleiden.[1] Euripides[2] andrerseits gibt allen wünschenswerten Aufschluß über das Viergespann an diesem Wagen des Chronos, dem der feurige δράκων ἑλικτός des Gottes den Weg weist:[3] die viergestaltigen Jahreszeiten, im Joch der kosmischen Eintracht (ἁρμονία) laufend, ziehen den Gott über seine unendliche Bahn hin. Selbst die Grabschrift auf die Gefallenen von Chäronea,[4] wo Chronos als „θνητοῖς πανεπίσκοπε δαίμων“ angerufen wird, bleibt solange unverständlich — denn wie soll jemand an und für sich auf den Gedanken kommen, die Zeit „allsehend“ oder „allbewachend“ zu nennen? — als man nicht auf eine besondere orphische Lehre zurückgreift, die bezeichnenderweise wieder in einem Kritiasfragment[5] überliefert ist:

„ἀκάμας τε Χρόνος περὶ τ' ἀενάῳ
ῥεύματι πλήρης[6] φοιτᾷ τίκτων
αὐτὸς ἑαυτὸν,[7] δίδυμοί τ' Ἄρκτοι
ταῖς ὠκυπλάνοις πτερύγων ῥιπαῖς
τὸν Ἀτλάντειον τηροῦσιν πόλον.“

Nur wenn der „unermüdliche“ Chronos zusammen mit den beiden „Bären“ den Himmelspol bewachend gedacht wird, hat er das oberste Anrecht auf den Ehrennamen eines πανεπίσκοπος δαίμων. Mehr als Sonne und Mond, die sonst als die „allsehenden“ gelten,[8] aber doch immer

---

[1] Abel fr. 41 p. 165: „Κρόνος μὲν ὡς ἐξέτεμε τὰ αἰδοῖα τοῦ πατρὸς καὶ κατέῤῥιψεν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ἅρματος, Ζεὺς δὲ ὅτι τὸν μὲν πατέρα δήσας κατεταρτάρωσε“. Aus den oben S. 384$_1$ angeführten Stellen ergibt sich, daß das Schicksal des Kronos genau dem des Uranos entsprach.

[2] Fr. 937 N^2 (Macrob. Sat. I, 17$_{58}$): „. . solis meatus variando iter suum velut flexum draconis involvit, inde Euripides: πυριγενὴς δὲ δράκων ὁδὸν ἡγεῖται τετραμόρφοις ὥραις ζευγνὺς ἁρμονίᾳ πολύκαρπον ὄχημα“.

[3] Vgl. darüber unten über die Schlangenbahn der beiden φῶτα.

[4] CIA II, 1680; cf. Sophokl. fr. 280, Oedip. tyr. 1213: „ὁ παντ' ὁρῶν Χρόνος“.

[5] Diels FVS^2 p. 618$_{31}$.

[6] Hierzu vergleiche unten die pherekydeische Lehre über die kosmische „ἐκροή“ des Chronos und oben S. 378$_2$ über Κρόνος-κρουνός.

[7] Nonn. Dionys. VII, 73 wird Αἰών — s. weiter unten über den Gebrauch dieses Namens für Chronos — mit den Worten „Ὦ πάτερ ἀενάων ἐτέων αὐτόσπορε ποιμήν“ angerufen. cf. ibid. IX, 157 „Φάνης αὐτόγονος“. Vgl. die Analogien GGGAO 88$_5$.

[8] cf. hymn. orph. VIII, 1 „πανδερκές ὄμμα (ἡλίου); „Ἅλιος πανόπτας“ orph. Demeterhymnus Diels FVS^2 p. 482$_{10}$ f.; „Σελήνη πανδερκής“ orph. hymn. IX$_7$. Dazu Parmenides fr. 1 v. 2 f. „. . (ὁδὸς πολύφημος δαίμονος) ἣ κατὰ πάντα τατὴ φέρει εἰδότα φῶτα“ . . „der vielgerühmte Weg der Gottheit, der über das All hin ausgespannt, die

nur einen Teil des Tages auf der himmlischen Wacht stehen, verdient der unermüdlich, Tag und Nacht, den Himmelspol in Gesellschaft der beiden Bären umschweifende *Χρόνος* die Bezeichnung als „Wächter des Alls“[1]. Die Nennung der beiden Bären läßt keinen Zweifel über das Sternbild, in dem man den Zeitgott verkörpert dachte: durchaus der orphischen Vorstellung vom Chronos als „*δράκων ἑλικτός*“ entsprechend, versetzt man den Gott in den geringelten Polardrachen[2] zwischen den Bären, von dem es in gnostischer Überlieferung[3] heißt: „*τετάχθαι κατὰ τὸν ἀρκτικὸν πόλον τὸν δράκοντα, τὸν ὄφιν, ἀπὸ τοῦ ὑψηλοτάτου πόλου πάντα ἐπιβλέποντα καὶ ἐφορῶντα*“. Ich habe anderswo[4] ausführlich nachzuweisen versucht, daß diese, in mystischer Übertreibung um den ganzen Himmel herumgewunden gedachte[5] Ringelschlange (*Ἑλίκη*) am

---

(all)wissenden Lichter (nicht „den wissenden Mann“, wie DIELS irrtümlich übersetzt) führt“. Eine ausführliche Erläuterung zu dieser berichtigten Übersetzung des Parmenides werde ich an zuständigem Ort nachtragen.

[1] Vgl. Heraklit fr. 16 DIELS FVS[2] p. 65 Z. 6: „*τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;*“

[2] Vgl. unten S. 390. Die Beziehung des Drachensternbildes auf den Zeitgott ist gesichert durch cap. VI des kabbalistischen „Sepher Yezirah“ (8.—9. Jahrh. n. Chr.), wo als *ἀρχαί* (Väter-Mütter) der Welt Luft, Feuer, Wasser bezeichnet werden. Zum Beweis und als treue Zeugen hat Gott an dem Drachen und der Himmelskugel die Ewigkeit (עלם) und das Jahr aufgehängt (trad. KARPPE, Orig. du Sohar Paris 1901, p. 157: „la preuve de la chose, les témoins fidèles sont: le monde (l. richtig l'éternité für עלם; cf. unten über „*Τόπος ἢ Χρόνος*“) l'année, la personne; . . . il les a suspendus au dragon, à la sphère, et au coeur“). Die richtige, astrale Deutung des hier genannten „Drachens“ gibt schon der Kommentar des Saadia zur Stelle. Vgl. ferner Mythogr. Vatic. III p. 162 MAI, TMCM II p. 53 „Saturnum“ — im griechischen muß es *Χρόνος* geheißen haben — „. . . draconem flammivomum, qui caudae suae ultima devorat, inducunt“ . . . Tempora omnia in se recurrunt . . . draco enim ille annum designat, qui . . caudae suae ultima devorat“. CUMONT hat diese Schilderung auf den mithräischen Chronos bezogen (s. unten Abb. 47 ff. mit den Erläuterungen). Aber da mit keinem Wort auf einen ungriechischen Kult hingewiesen wird, liegt es gewiß näher an den allerdings mit dem Zrvan ganz wesensgleichen orphischen *Χρόνος* zu denken.

[3] Hippol. philosoph. IV, 6 § 3.

[4] Philolog. LXVIII S. 141, 89 ff.

[5] Vgl. die wichtige Stelle über die kosmische Schlange in den „Chaldaica“ bei Pitra, Anal. V, 9 p. 300, auch bei CUMONT, TMCM I, 35[1] aus einer vatikanischen Handschrift, irrtümlich als Ineditum, gedruckt: „*ἔπλασεν ὁ πάνσοφος θεὸς δράκοντα πάνυ μέγαν κατὰ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ζοφοειδῆ*“ (= „dunkel“; naives Auskunftsmittel, um den Ringeldrachen weit über die Grenzen des eigentlichen Sternbildes hinauszudehnen, wie man es für astrologische Zwecke [BOUCHÉ-LECLERQ S. 122] brauchte) „*ἔχοντα κεφαλὴν τὸν λεγόμενον ἀναβιβάζοντα (Ω) εἰς ἀνατολήν, καὶ τὴν οὐρὰν αὐτοῦ, τὸν λεγόμενον καταβιβάζοντα (Ծ) εἰς δύσιν· εἶθ' οὕτος ἤρξατο ποιῆσαι τὰ ιβ' ζῴδια . . . . καὶ προσέταξε τὸν αὐτὸν δράκοντα βαστάζειν ἓξ ζῴδια ἐπὶ τοῦ νώτου αὐτοῦ . . .*“ Folgt die Erschaffung der

Himmelspol als Symbol der Kybele-Rheia galt, deren „Hände“ man in den beiden Bären sah.[1] Auch das entspricht der orphischen Lehre, derzufolge mit dem mystischen Chronos die *Ἀνάγκη-Ἀδράστεια*, die unkörperlich[2] die ganze Welt durchmißt,[3] und noch die Grenzen des Alls

---

Planeten und ein Aition zur Erklärung ihrer sogenannten „Häuser“. . . „*Τότε ὁ πάνσοφος δημιουργὸς ἄκρῳ νεύματι ἐκίνησε τὸν μέγαν δράκοντα σὺν τῷ κεκοσμημένῳ στεφάνῳ, λέγω δὴ τὰ ιβ΄ ζῴδια κτλ.*“ Aus Schrecken vor dem in rasender Eile von Ost nach West „*ποτὲ μὲν εἰς τὸν ἀφανῆ κόσμον, ποτὲ δὲ εἰς τὸν ἐμφανῆ*“ zusammen mit den Ungeheuern des Tierkreises schweifenden Drachen, laufen alle Planeten in irrer Fahrt aus ihren Häusern über den Himmel hin. Die Erklärung dieser seltsamen Überlieferung „*κατὰ τὴν Χαλδαίων δόξαν*“ muß von den Worten *δράκοντα σὺν τῷ κεκοσμημένῳ στεφάνῳ* ausgehen. Denn „Leviathan“ (לִוְיָתָן = „wreathed“ T. K. Cheyne, Encycl. Bibl. 520 § 2) heißt „der Bekränzte“, und daß Gott der Allweise (*ὁ πάνσοφος θεός*) ihn geschaffen habe, las man aus Hiob $40_{15.19}$ff. „den ich schuf“, „der ihn schuf“ heraus. Überdies findet sich genau dieselbe Deutung des „Leviathan“ auf das Drachensternbild und die daran befestigten Tierkreiszeichen in dem spätjüdischen, kabbalistischen „Buch Raziel“ (trad. Karppe, Origin. du Sohar, p. 157): „le serpent fuyant de Isaïe“ (27_1: «an jenem Tag wird Jahve mit seinem Schwert . . . . den Leviathan, die fliehende Schlange נָחָשׁ בָּרִחַ: und den Leviathan, die geringelte Schlange עֲקַלָּתוֹן: heimsuchen und töten den Drachen תַּנִּין, der ist im Meere») „est la constellation du monstre appelé par les docteurs Teli (dragon), parce qu' à lui sont suspendus (√talah = aufhängen) les douze signes du Zodiaque. Parfois il chasse dans le ciel, d'une extrémité à l'autre“ (vgl. o. S. 389 „*εἰς ἀνατολήν*“ und „*εἰς δύσιν*“, gemeint ist die Tagesbahn der Sonne bezw. des Mondes mit den sechs Tierkreiszeichen der sichtbaren Himmelshälfte „*ἐπὶ τοῦ νώτου αὐτοῦ*“, im Gegensatz zu der als Spirale aufgefaßten Jahres- bezw. Monatsbahn der beiden *φῶτα*) „parfois il introduit sa queue dans sa bouche comme un serpent enroulé (vgl. die in der Stellung des *οὐροβόρος δράκων* abgebildete Schlange des mithräischen Chronos, Cumont TMCM mon. 25, vol. II p. 208 Fig. 36; cf. mon. 81 und p. 453 Fig. 407). Hier sei nur bemerkt, daß alle babylonischen Kudurrus (oben S. 207_1) ohne Ausnahme diesen Drachen entweder in seiner geringelten Form als *Ἑλίκη* bezw. נָחָשׁ עֲקַלָּתוֹן: oder, über den Rand der Himmelswölbung hingestreckt, als „fliehende Schlange“ zeigen. *Ω* und *Ō* bezieht sich auf die weiter unten ausführlicher zu besprechenden, von den Orphikern (fr. 41) mythisch erklärten Knoten der Mond- und Sonnenbahn.

[1] Vgl. „Philologus“ LXVIII, S. 181 f. über das pythagoreische Symbolum „*ἄρκτοι Ῥέας χεῖρες*“.

[2] Vgl. zu *ἀσώματος* unten S. 398_5, zu *ξοφοειδής* das oben S. 389_5 Bemerkte.

[3] Wörtlich (u. S. 391_1) „ausklaftert“. Vgl. Philolog. LXVIII, S. 128_{42} über Kybele-ʿAmma („Elle“), die Mutter der „Dactyloi“ d. h. „Fingerbreiten“ als Maßeinheit, dazu Epiph. I, 2 haer. 26_2 „*Καββᾶ* (= אַמָּה) . . *ἑρμηνεύεται τετάρτη μοῖρα τοῦ μέτρου*“. Eine „*ὀργυιά*“ (Plinius ungenau = „ulna“ = „Elle“) ist vier *πήχεις* oder sechs Fuß, eine *πῆχυς* sechs „Hände“, ein „Fuß“ aber vier Hände breit (Herod. II, 149). Eine *ὀργυιά* ist also = 24 „Hände“; 24 ist aber = *PH* und die „Hand“ ihr Symbol (Philolog. a. a. O. S. 182). Da die Handbreite vier Fingerbreiten (*δάκτυλοι*) umfaßt, (Hultsch, Metron. script. I, 200 f.), entspricht auch die Elle (ʿAmma-Kybele) 24 Daktylen. Ich erörtere das, weil hier offenbar der letzte Grund für die Verwendung der kontrahierten Schreibung *PH* bei den Mystikern am Tage liegt.

berührt,[1] zu einer mann-weiblichen Syzygie verbunden ist; denn Adrasteia ist nur eine Epiklese der Rheia-Kybele,[2] die als Göttin der kosmischen „Notwendigkeit", am Himmelspol auf dem *κόσμοιο μέσος θρόνος*[3] sitzend, die geflügelte Weltachse quirlt[4] bezw. die aus Plato bekannte „Spindel" der Welt dreht. Wesenseins mit ihr gedacht, kann natürlich auch Chronos als Spinner des kosmischen Urfadens (*Μίτος*) und, in Schlangenwindungen hin- und herschweifend (*περιφοιτῶν*) wie ein Weberschiffchen, als Wirker des himmlischen Glanzgewandes gedacht werden. Bei Bakchylides[5] erscheint Chronos gepaart mit der Nyx, die auch sonst der Überlieferung als orphisches Urwesen geläufig ist.[6] Daß auch diese Nachricht genau der Syzygie Chronos-Adrasteia-Kybele im Sternbild des Drachens entspricht, lehrt eine im orphischen Hymnenbuch[7] doppelt überlieferte Gleichung zwischen *Κύπρις* und der allzeugenden Nacht. Denn *Κύπρις* ist, wie ich gezeigt zu haben glaube, bloße Transskription von „Kubrât", der westsemitischen, in Cypern und Kleinasien von den Griechen übernommenen „*Μεγίστη*" d. h. aber wiederum der „Göttermutter[8] Rheia-[9] Kybele.[10] Die Verstirnung des Chronosdrachens am Himmelspol erklärt aber noch mehr: Sonne und Mond und alle Sternbilder steigen und sinken am Himmel, durchlaufen mystisch alle Phasen des Lebens

[1] Diels FVS[2] p. 477$_{11}$ (Damaskios aus der sog. Theogonie des Hieronymos und Hellanikos): „*συνεῖναι δὲ αὐτῷ* (sc. *Χρόνῳ*) *τὴν Ἀνάγκην φύσιν οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν ἀσώματον διωρυωμένην ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην· ταύτην οἶμαι λέγεσθαι τὴν τρίτην ἀρχὴν κατὰ τὴν οὐσίαν ἑστῶσαν, πλὴν ὅτι ἀρσενόθηλυν αὐτὴν ὑπεστήσατο . . . ὁ Χρόνος οὗτος γεννᾶται κτλ.*" cf. Aet. plac. I, 25$_2$: „*Πυθαγόρας Ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ*".

[2] Vgl. „*Ὀρεία Ἀδρηστείη*" Phoron. fr. 2$_4$; inschriftlich ist ein „*ἱερεὺς θεᾶς Μητρὸς Ἀδράστου*" in Attuda in Kleinasien (bull. corr. hell. XI 1887 S. 349 Nr. 15$_4$) bezeugt. Fr. orph. 109 ff. schwingt Adrasteia die sonst für Kybele typischen *κύμβολα* und *ῥόπτρα*.

[3] Hymn. orph. XXVII v. 5.

[4] Oben S. 324$_2$ und *„Philol." a. a. O. S. 181 ff.

[5] 7$_1$ ff.

[6] „Orpheus" nach Aristoteles und Eudem vgl. Diels FVS[2] 475$_{16}$ und 476$_{14}$. Dazu Chrysipp bei Philodem *π. εὐσεβ.*, Gomperz S. 81$_{18}$; Joh. Lyd. de mens. II, 7.

[7] Hymn. III$_2$ „*Νὺξ γένεσις πάντων, ἣν καὶ Κύπριν καλέσωμεν*" cf. LV$_3$ „*Ἀφροδίτη νυκτερίη*"; cf. *Ἀφροδίτη Σκοτία* in Phaistos, Etym. Magn. 543$_{48}$.

[8] Vgl. hymn. orph. III, 1 „*Νύκτα θεῶν γενέτειραν*".

[9] Vgl. oben S. 377$_7$ „*Ῥέα μεγίστη*" in orphischer Überlieferung.

[10] Ausführliche Begründung s. im Philologus LXVIII, S. 178 f. Die bei Aristophanes persiflierte rhapsodische Theogonie (Diels FVS[2] p. 472 Nr. 12) läßt das von Winden getragene Ei, aus dem Eros entsteht, von der Nacht gezeugt werden. In der rhapsodischen Fassung zeugt Chronos das Weltei bezw. erscheint er als Vater des Eros und der Winde. Auch diese parallelen Mythen weisen auf die Bakchylideische Syzygie des Chronos und der *Νύξ* hin. Vgl. noch unten über die Isopsephie $AIΩN = 47 = NYΞ$.

von kraftvoller Jugend bis zum hinfälligen Greisenalter.[1] Nur die Zirkumpolarsterne des allsehenden Drachens stehen unveränderlich in ewig gleicher Höhe auf ihrer himmlischen Warte, sie kennen kein Altern, der große geringelte Drache ist unwandelbar, uralt und ewig jung zugleich,[2] so recht ein Sinnbild des orphischen „*Χρόνος ἀγήρατος*“[3] selbst. Der melancholische Spott des Skeptikers Kritias: „*μετὰ τὴν σκιὰν τάχιστα γηράσκει Χρόνος*“[4] setzt natürlich diese orphische Lehre von der „alterslosen Zeit“ voraus. Endlich erklärt sich nur aus dem Katasterismus des Chronos am Himmelspol, wo er als Wächter des „*Ἀτλάντειος πόλος*“ gedacht ist, daß die kosmischen, den Himmel tragenden Säulen — ursprünglich also die eine, weiter unten zu besprechende Stütze des Weltgebäudes — bald als „Säulen des Herakles“, bald aber als „Säulen des Kronos“[5] vorkommen, wobei natürlich die orphischen Gleichungen Chronos-Kronos und Chronos-Herakles[6] maßgebend sind.

So wird man wohl nach vollzogener Durchprüfung aller, auf Grund der vorhandenen mythologischen und lexikalischen Vorarbeiten zugänglichen griechischen Überlieferungen, betreffend den Gott Chronos, mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten dürfen, daß diese Gottheit bei den Griechen ausschließlich im Zusammenhang mit den Lehren der orphischen Mysterien vorkommt und offenbar nur in diesem Kultkreis ihre Wurzeln hat. Die Beschreibung, die die Orphiker vom Wesen und Aussehen des Gottes geben, muß daher als maßgebende Grundlage auch

---

[1] cf. Macrob. Sat. I, 18, 10: „Hae autem aetatum diversitates ad solem referuntur, ut parvulus videatur hiemali solstitio, qualem Aegyptii proferunt ex adyto certa die, . . aequinoctio vernali figura iuvenis ornatur. Postea statuitur aetas eius plenissima effigie barbae solstitio aestivo . . exinde per deminutiones veluti senescenti quarta forma deus figuratur.“ Hierzu vgl. fr. orph. Nr. 82 Abel p. 184 (Proklos): „*Διὸ καὶ ὥσπερ τὸν ἥλιον κατὰ ὥραν καὶ κατὰ ζῴδιον εἰρήκασιν ἀμείβειν τὰς μορφάς, οὕτω καὶ τὴν σελήνην κατὰ ἑκάστην ἡμέραν »ὅφρ' ἐν μηνὶ τρέπῃ ὅπερ ἥλιος εἰς ἑνιαυτόν«* ὥς φησιν ὁ θεολόγος“.

[2] Prokl. in Tim. IV, 251: „*οἱ θεουργοὶ συνάδουσιν τὸν θεὸν ἔγκοσμιον, τὸν Χρόνον νέον τε καὶ πρεσβύτην*“. Mythogr. Vatic. III, 8 p. 162 Mai, TMCM II p. 53: „Saturnus“ (= *Χρόνος*) „cum sit senex, posse fieri puer fingitur“. Daher hat der uralte Chronos, den die Dichter grauhaarig (*πολιός* oben S. 387 12 f.) nennen, *μυστικῶς* immer schwarze, nie ergrauende Haare und einen eben solchen Bart (fr. orph. Nr. 245 p. 254 f. Abel).

[3] Damaskios a. a. O. Diels FVS[2] p. 477 10; die handschriftlich überlieferte Form *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* (81 = 9[2]) ist gegen Lobecks überflüssige, bei Ruelle und Diels in den Text gesetzte Änderung „*ἀγήραος*“ des Psephos wegen beizubehalten.

[4] Diels FVS[2] 622 10.

[5] Charax FHG III, 640 16. Die Mehrzahl erklärt sich aus der orphischen Vorstellung vom „*κόσμος τετρακίων*“ (*εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον* Abel p. 58, v. 39).

[6] Diels FVS[2] 477 10. Abel fr. 36 p. 159. Vgl. unten über Chronos-Prometheus.

für das Verständnis aller jener Überlieferungen gelten, die sich, etwa wie die auf Chronos bezüglichen Reste der pherekydeischen Kosmogonie, in keine anschaulichen Einzelheiten einlassen. Als Quelle dient dabei die von Damaskios und Athenagoras zitierte „Theogonie des Hieronymus und Hellanikos“,[1] in der der Gott folgendermaßen beschrieben

---

[1] Diesen Hieronymus halte ich mit Müller FHG II, 450 und Schuster, De aet. Orph. theog. 100 für den „Ägypter“ dieses Namens, der nach Joseph. antiqu. I, 3, 6 cf. 9 eine „*ἀρχαιολογία Φοινικική*“ verfaßt hat. Aus dieser Schrift dürfte die anonyme bei Abel p. 158₁ aus einem von Iriarte (Bibl. Matrit. p. 346) beschriebenen Madrider Kodex wiedergegebene Notiz stammen: „*Σαγχωνιάθων ὁ Βηρύτιος τὴν Φοινίκων θεολογίαν ἐξέδωκεν ἣν Ὀρφεὺς μετήνεγκεν εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν καὶ τὰς Αἰγυπτίων τελετάς*“. Natürlich ist aus dieser abgeschmackten Behauptung nur die Bestätigung für die ohnehin augenfällige Erkenntnis zu entnehmen, daß dieser „Ägypter“ und Kommentator des Sanchun-jathon zu einfältig war, um den Unterschied einzusehen zwischen der allegorisch-astralen Gestalt des orphischen Chronos einerseits, dem bekannten, aus dem Nilschlamm geborenen „Agathodaimon“-„*Κνέφ*“, der ägyptischen „Geierschlange“ (Euseb. praep. ev. I, 10 p. 40 D; FHG III, 572 fr. 9 nach Philons von Byblos „Sanchun-jathon“ bezw. dem „ägyptischen Hierophanten Epēeis“ des Areios von Herakleopolis; ibid. § 52 s. Cumont, TMCM I, 82 über dieselbe Vorstellung in einer der gnostischen, in Alexandria fabrizierten Zoroasterschriften) und einem offenbar ähnlichen Ungetüm des Abgrunds in der phönizischen Theogonie (vgl. die Geierschlange im babylonischen Schöpfungsepos, Hommel, Aufsätze und Abhandlungen S. 370, ferner die Geierschlange auf den von Hommel, Memnon I, S. 207 ff. zusammengestellten babylonischen, arabischen und ägyptischen Denkmälern) andrerseits. Infolge dieser, den bekannten Nivellierungstendenzen der hellenistischen Zeit dienenden Ineinanderwelschung ganz heterogener Vorstellungsgebilde beschenkt der würdige Hieronymus seine gläubigen Leser mit der kaum zu überbietenden Behauptung, die orphische Theogonie habe den drachengestaltigen — in Wirklichkeit genau wie bei Pherekydes anfangslos ewig gedachten — Chronos aus Wasser und Erdstoff hervorgehen lassen! (siehe das Zitat des Damaskios bei Diels FVS² 477₅: *ὕδωρ ἦν ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ . . ἐκ τούτων, ὕδατός φημι καὶ γῆς γεννηθῆναι . . . δράκοντα . . . ὠνομάσθαι δὲ Χρόνον ἀγήρατον κτλ.*“). Die so verballhornte orphische Theogonie übernahm dann Hellanikos, in dem ich mit Lobeck und Schuster den Hellanikos, den Vater des Philosophen Sandon, des Autors verlorener „*ὑποθέσεις εἰς Ὀρφέα*“ (Suid. *Σάνδ.*), den Großvater des Stoikers Athenodoros (= aram. עתהיתן) von Tarsos, des Lehrers des Octavian erkenne, — möglicherweise der Verfasser jener Fabelbücher, die später irrtümlich dem Logographen Hellanikos von Lesbos (5. Jahrh. v. Chr.) zugeschrieben wurden. Von diesen Schriften könnten z. B. die „*Αἰγυπτιακά*“, aus denen vielversprechende Zitate (eine Erwähnung des Moses z. B. bei Justin Coh. 9 S. 10 A) erhalten sind, recht wohl die Nachrichten des Hieronymus über seine orphisch-phönizich-ägyptische Theogonie unter Berufung auf diesen trefflichen Gewährsmann wieder aufgewärmt haben. Damaskios, dem dieser bei Hellanikos zitierte Hieronymus nicht mehr unmittelbar zugänglich war, hatte, durch ähnliche Erfahrungen gewitzigt, seine Zweifel, ob jener große Hierophant mit dem „heiligen Namen“ nicht ein bloßes Geschöpf der Phantasie seines Hellanikos war (vgl. a. a. O. 477₁ ff.: „*τοιαύτη μὲν ἡ συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία· ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον*

wird: „*δράκοντα δὲ εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προσπρεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά, ὀνομάσθαι δὲ Χρόνον ἀγήρατον καὶ Ἡρακλῆα τὸν αὐτόν*“.[1] Gruppe[2] hat richtig erkannt, daß sich Stier- und Löwenkopf auf die entsprechenden Zodiakalsternbilder beziehen müssen, was zu dem durch Kritias bezeugten astralen Wesen des *δράκων* selbst als Polarschlange trefflich paßt. Es liegt überaus nahe, für den weiter unten noch ausführlicher zu erörternden Beinamen des Gottes als Herakles ebenfalls eine astrale Unterlage zu suchen. Nun zeigt tatsächlich ein Blick auf die Sternkarte bezw. ein Planisphärium mit der Übersicht über die antiken

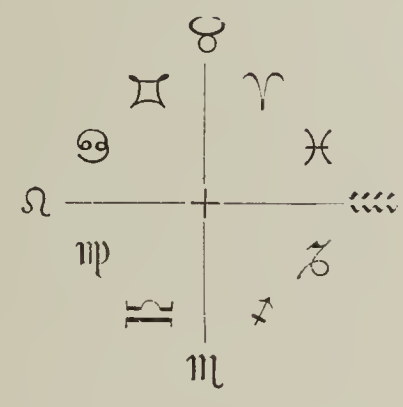
---

φερομένη καὶ Ἑλλάνικον (d. h. die von Hellanikos nach Hieronymos zitierte) *εἴπερ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστι, οὕτως ἔχει*“. Eine abweichende, m. E. nicht durch übermäßige Klarheit ausgezeichnete Darstellung dieses Überlieferungsverhältnisses bei Zeller I$^5_1$, 94$_2$. Im vorliegenden Zusammenhang ist zweierlei wichtig: erstens die Tatsache, daß ein Menschenalter vor Augustus noch immer orphische Exegese getrieben wurde und zwar in Kleinasien (Tarsus), in einer Familie, die nach dem Zeugnis der Namen den Fischgott mit der Doppelaxt *Ἔλλος* oder *Ἔλλην* (oben S. 153$_7$; dazu die bei Boll, Sphära 324 besprochene Legende von der Verwandlung des Herakles in einen *ἔλλός*), den Sandan und die עזי von Tarsos verehrte. Vater und Sohn modernisieren den „Orpheus“ nach den Anforderungen der Zeit, der Enkel ist stoischer Professor in Rom. Deutlicher kann die Verbindung zwischen der Stoa und der alten synkretistischen Mystik (vgl. oben S. 378 über Chrysipp und Pherekydes) nicht am Tage liegen. Das zweite, noch bedeutsamere Ergebnis aber ist, daß Einfaltspinsel, die keinen Anstoß daran nahmen die Zeit aus feuchter Erde hervorgehen zu lassen, gewiß die tiefsinnigen, oben zu besprechenden Symbole nicht erfunden haben können.

[1] Damaskios bei Diels FVS[2] p. 477$_8$ (Abel p. 159); fast wörtlich gleich bei Athenagoras (ibid. Z. 30, Abel p. 163), wo nur die schon in dem von Norden, Hermes XXVIII 1892 614 herausgegebenen Scholion zu Gregor von Nazianz fehlenden Worte „*καὶ ἄλλην ταύρου*“ mit Zoega aus Damaskios ergänzt werden müssen. Daß sie dagestanden sind, kann nach der Konstruktion nicht bezweifelt werden. Vgl. endlich Athenagoras, leg. 295c, Abel Nr. 41 p. 164 „*Ἡρακλέα, ὅτι θεὸς δράκων ἑλικτός*“. Im Hymnenbuch fehlt aus unbekannten Gründen ein Hymnus an den Gott *Χρόνος*. Herakles, der im Hymn. XII angerufen wird, erscheint als *γαίης βλάστημα* (v. 9), zugleich aber als *Χρόνου πατήρ* (v. 3), so daß die Zeit in der vorausgesetzten Theogonie ein Enkelkind der Erde wäre! Daneben sind die Spuren der alten Auffassung unverkennbar in den Ausdrücken „*αὐτοφυής*“ v. 9 (vgl. oben S. 388$_7$ bei Kritias „*τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν*“) und dem ganzen Vers 12 „*δώδεκ' ἀπ' ἀντολιῶν ἄχρι δυσμῶν ἆθλα διέρπων*“, der die kosmische Schlangengestalt voraussetzt. Da in der einleitenden „*εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον*“ v. 29 vom „*Χρόνος ἀέναος*“ die Rede ist, wird wohl auch in einer älteren Redaktion der Hymnen ein Gebet an Chronos vorhanden gewesen sein. Vielleicht ist die Streichung bezw. Degradierung des Gottes im Hymn. XII aus Opposition gegen die Mithriasten erfolgt, vielleicht aber liegt das Ergebnis derselben Bewegung vor, die den unten zu besprechenden Zrvan aus dem avestischen Parsismus verdrängte.

[2] Handb. 427$_4$.

Katasterismen,[1] wie nahe es lag, im Sinn der oben[2] belegten Tendenz, die Polarschlange quer über den Himmel hin auszudehnen, den „δράκων ἑλικτός so zu verlängern, daß das Sternbild des Herakles (ἐν γόνασιν) auch noch einbezogen würde; mit der nächsten Windung ginge der δράκων dann in die Schlange des Ophiūchos über, die recht gut ein Überrest dieses einst den ganzen Himmel überspannenden ὄφις sein könnte, und würde so die Ekliptik ganz passend beim Stachel des Skorpions erreichen.[3] Ein solcher, allgemein astral gedeuteter „Jahresdrache", dessen Schweif in einen Skorpionstachel ausläuft ist tatsächlich durch die babylonischen Ausgrabungen zutage gefördert worden.[4] Zu einem solchen Katasterismus würden die drei Köpfe des Drachens trefflich stimmen: denn niemand wird übersehen können, daß Stier und Löwe die zwei ersten tropischen Punkte eines im Stierzeitalter[5] entworfenen Jahreskreises darstellen. Der dritte Wendepunkt eines solchen Jahres aber fällt in das Sternbild des Wassermannes, also ein menschlich gedachtes, höchstens mit einem Fischschwanz ausgestattes ζῴδιον, das demnach sehr gut dem dritten,



[1] Etwa Boll Sphära Taf. I.

[2] S. 389[5].

[3] Vielleicht hängt damit der unerklärte Sternnamen „Kronos" zum Skorpion in den Teukrostexten (Boll 28[14]) zusammen. Die Vermutung, daß das Drachensternbild am Pol, dessen Stern α in der hier in Betracht zu ziehenden Zeit der Polarstern war, ursprünglich mit dem Sternbild der Schlange am Durchschnittspunkt der Ekliptik und des Äquators zusammenhängend gedacht wurde, ist zuerst von Richard Redlich in der unten Anm. 4 genannten Abhandlung S. 384 Sp. b ausgesprochen worden. Nach der entgegengesetzten Seite des Himmelsgewölbes hin dürfte die Hydra (Al Phard) beim Löwen ebenfalls als Rest des ursprünglich (vgl. oben S. 390[0]) quer über den ganzen Himmel hingedehnten Drachens zu betrachten sein.

[4] Vgl. die für kritische Leser recht brauchbaren Abhandlungen Richard Redlichs, Magdeb. Ztg. 1908 Nr. 654, 663 u. „Vom Drachen zu Babel, eine Tierkreisstudie", Globus 1903, Bd. 84 S. 364 ff. und 384 ff., besonders Abb. 1 S. 365; cf. S. 366: „Der Drache ist . . . ein Sternbildungeheuer, aus den Symbolen der Tag- und Nachtgleichen und der Sonnenwenden zusammengebaut — das wandelnde Jahr". Der gehörnte Kopf des Tieres entspricht dem Stiersymbol der Grenzsteine, der Schweif endet in einen Skorpionstachel, die Vorderfüße sind die eines Hundes (Sternbild „kalbu" = „Hund", später „Löwe"), die Hinterbeine zeigen die Krallen eines Adlers (nördlich vom Steinbock und Wassermann, vertritt auch sonst beide Sternbilder). Vgl. Ktesias Indica 25, das menschenfressende Ungeheuer mit dem Stachel eines Skorpions am Schweifende, den Füßen eines Löwen und dem Antlitz eines Menschen.

[5] Nach dem übereinstimmenden Urteil aller Berufenen geht die Anlage des Tierkreises in eine Zeit zurück, in der der Frühlingspunkt im Stier lag. Diese Einsicht

menschlichen Kopf des Gottes entsprechen kann, zumal ja die Astrologen den Kronos im Wassermann hausen lassen.[1] Im vierten Wendepunkt, dem Skorpion, würde nach der eben vorgebrachten Annahme der Schweif des Drachen liegen; das ganze Gebilde aber mit seinen astralsymbolischen Anknüpfungen an den Himmelspol und die vier Kardinalpunkte des Jahres ist durchaus geeignet, mystisch den Kreislauf der Jahreszeiten und damit den rastlos in sich zurückkehrenden Kreislauf, den *ΕΝΙΑΥΤΟΣ* = 100 = *ΧΡΟΝΟΣ*[2] zu versinnlichen.

Ich kann nicht glauben, daß irgend jemand sich bereit finden lassen wird, für den griechischen Charakter und Ursprung dieser barocken Göttergestalt mit ihren drei Köpfen, ihrem Drachenleib und ihren Flügeln eine Lanze zu brechen. Man kann das griechische Pantheon, in dem doch gewiß an halbtierischen Bildungen, den Rudimenten alter theriomorpher Götter, kein Mangel herrscht, nach allen Richtungen hin durchwandern und wird trotzdem keine einzige Gestalt ausfindig machen können, die sich entfernt mit dieser Ausgeburt astralmystischer Phantasie vergleichen ließe. Die einzige Gottheit, die wahrhaft würdig ist, diesem Chronos an die Seite gestellt zu werden, findet sich wieder nur bei den Orphikern in Gestalt des von Chronos mystisch erzeugten, zweiten Gottes Phanes.[3] Der mannweibliche, je nach den beiden Seiten seines Wesens männlich *Χρόνος ἀγήρατος* oder weiblich *Ἀνάγκη-Ἀδράστεια*[4] oder *Μοῖρα*[5] genannte Gott zeugt nämlich, wie man es von einem geflügelten Wesen und von einer Schlange erwarten kann, zwischen den uner-

---

ist unabhängig von der vielumstrittenen Streitfrage, ob die Babylonier die Präzession der Äquinoktien gekannt haben, hauptsächlich darauf begründet, daß das himmlische Erntezeichen, das Sternbild der „Ähre“, im Widderzeitalter nichts mehr mit der Ernte zu tun gehabt haben kann.

[1] So Firm. II, 2; Ptolem. Tetrabibl. I, 18. Siehe auch unten über den Fischschwanz des manichäischen Iblis (= Zrvan).

[2] Vgl. oben S. 330.

[3] Vgl. über ihn Zoega, Abhandl. herausgegeben von F. G. Welcker, Göttingen 1817 p. 211—264, „Über den uranfänglichen Gott der Orphiker“, eine für die damalige Zeit sehr achtenswerte, veraltete, aber als Materialsammlung noch immer nicht ersetzte Abhandlung.

[4] „*φύσιν*“ oben S. 391[1] kann der Konstruktion nach unmöglich, wie Zoega, Abh. 240 annimmt, ein Eigennamen sein. Da jedoch auf der sog. Apotheose Homers (IGS I, 1295) die Orph. hymn. X besungene *Φύσις* neben *Χρόνος* steht, und *ΑΝΑΝΚΗ* (35) + *ΦΥΣΙΣ* (86) = 121 = 11 × 11 ist, kann sie auch in dem von Damaskios vielleicht nicht ganz korrekt paraphrasierten Vers wirklich genannt gewesen sein — wie ich denn überhaupt glaube, daß viele anscheinende Varianten in den Überlieferungen über die genealogische Stellung der Urwesen zueinander nur auf die verzwickte Konstruktion gewisser Verse in der Theogonie — vgl. z. B. unten S. 397[1] — zurückgehen.

[5] Vgl. Euripides Heraklid. 899 ff.: „*Μοῖρα τελεσσιδώτειρ' Αἰών τε Χρόνου παῖς*“.

meßlichen Windungen seines Leibes[1] oder verfertigt als kunstreicher *τεχνίτης*[2] aus strahlendem Äther[3] ein gezeugtes und wieder zeugendes Ei („*κύον καὶ κυούμενον ᾠόν*“),[4] das sich, von Winden im Kreise um-

---

[1] Vgl. Orph. Argon. v. 12 ff.: der Dichter besingt „*ἀρχαίου μὲν πρῶτα χάους ἀμέγαρτον Ἀνάγκην | καὶ Χρόνον, ὡς ἐλόχευσεν ἀπειρεσίοισιν ὑφ' ὅλκοῖς | Αἰθέρα καὶ διφυῆ περιωπέα κυδρὸν Ἔρωτα . . ὃν ῥα Φάνητα . . καλέουσι βροτοί· πρῶτος γὰρ ἐφάνθη*“. wo allerdings ABEL die unnütze und falsche Konjektur des STEUCHUS „*ἀπειρεσίοις ὑπὸ κόλποις*“ in den Text gesetzt, und überdies aus Eigenem noch den „Ringsumschauer“, den Doppelgesichtigen (unten S. 399[5]) *περιωπεύς* in einen, durch nichts begründeten *πυριωπεύς* verwandelt hat. Der Singular *ἐλόχευσεν*, weil *Ἀνάγκη* und *Χρόνος* ein zwiegeschlechtiges Wesen darstellen; der Genitiv *ἀρχαίου χάους* ist gewiß nicht genealogisch zu verstehen, etwa als ob Chronos-Ananke Ausgeburten des Chaos wären, sondern im Sinne von „Zeitlauf und trostlose Notwendigkeit des bezw. im uranfänglichen Chaos“. Chaos — von *χαίνειν* = „klaffen“, GOMPERZ, Griech. Denk.[2] I, 34 vergleicht skandin. „ginnunga gap“ (the yawning gap) — darf nicht wegen der allzu buchstäblich mit „gähnen“ wiedergegebenen Wurzel als eine Art urweltlichen Höllenrachens (SCHULTZ: „Urschlund“) vorgestellt werden. Das Wort bezeichnet (Philologus LXVIII, 192) ursprünglich den heiligen Erdspalt (*χάσμα*, arab. ghabghab, syr. tarʿatā, als Götternamen תרעתה — Derketō) bei gewissen vorderasiatischen und prähellinischen Heiligtümern, der als zeugender Schoß der Erde galt. Nach einer bei Hippolyt. ref. V, 19, 20 p. 202, 208 DUNCKER-SCHNEIDEWIN bezeugten sethianischen, d. h. aber christlich-parsischen (cf. KUHN, Festgr. an Roth, Stuttgart 1893 S. 218 ff.), aber auch schon orphischen (ABEL fr. 3 p. 144) Lehre entsteht die Welt aus einer ungeheuren kosmischen *μήτρα*, wozu die in den Orac. chald. (KROLL S. 19, 27—30, 69) überlieferte Bezeichnung der Rhea als „*μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα*“ und der Begriff der mit dem אין סוף En-Sof (= *Ἄπειρον*) gepaarten „matrix mundi“ im Sohar (KARPPE S. 428), endlich die Bezeichnung der Urmaterie als *ὑποδοχή* (= „Schoß“ GOMPERZ) *πάσης γενέσεως* im platonischen Timäus 49a zu vergleichen ist. *ΧΑΟΣ* (22 + 1 + 15 + 18) ist aber nicht nur synonym, sondern auch isopsephisch (56) mit *ΜΗΤΡΑ* (12 + 7 + 19 + 17 + 1). Das mit dem *γόνιμον* (fr. orph. 38 p. 161 ABEL, cf. das „*γόνιμον ἀΐδιον* Anaximandr. DIELS FVS[2] p. 13 Z. 35) erfüllte (fr. 52 „*πεπληθυσμένη αἰτία τῶν θεῶν*“) *Χάος*, aus dem das Weltei entsteht, ist also die *μήτρα* des schlangengestaltigen Urzwitterwesens (vgl. zu dieser Symbolverbindung noch HOMMEL bei TRUMBULL-CLAY, Threshold covenant, New-York 1896 S. 335 נחשתן „hl. Schlange“, נחשת „vulva“ und die bibl. Bezeichnung der „Mutter alles Lebens“ als Ḥawwā „Schlange“) *Χρόνος-Ἀνάγκη*, eine Deutung die um so sicherer ist, als das angezogene fr. 38 (ABEL p. 161) statt *Ἀνάγκη* neben Chronos geradezu Rhea, also die kosmische *μήτρα* als Erzeugerin des Welteies nennt („*Κρόνον οὖν τὸν χρόνον μοι νόει, τὴν δὲ Ῥέαν τὸ ῥέον τῆς ὑγρᾶς οὐσίας, ὅτι χρόνῳ φερομένη ἡ ὕλη* (sc. *ῥέουσα*) *ἅπασα ὥσπερ ᾠὸν τὸν πάντα ἀπεκύησεν οὐρανόν*“). Das zugehörige fr. 37 bietet für *Χάος* den mystischen Namen *ΒΥΘΟΣ* (63) *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) = 144 = *ΤΑΡΤΑΡΙΗ ΜΟΙΡΑ* bei Pherekydes (oben S. 345), weshalb bei Epimenides (DIELS FVS[2] p. 495 Z. 15) das Weltei im oder vom Tartaros gezeugt wird.

[2] Oben S. 387[12.14].

[3] ABEL fr. 53 S. 173 (Damaskios) „»[*αὐτὰρ*] *ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος αἰθέρι δίῳ ὠεὸν ἀργύφεον*». *Τὸ γὰρ ἔτευξε δηλοῖ τὸ τεχνητὸν ἀλλ' οὐ γέννημα*“.

[4] ABEL fr. orph. 48 ff. ∾ DIELS FVS[2] 476[32] ff. und 477[17]. Dazu unten über das mannweibliche Urei im Talmud.

braust und getragen,[1] im rasenden Wirbel bewegt,[2] bis es zerbricht und ein neuer Gott — Phanes, Metis oder Erikepaios, Eros, Zeus, Dionysos und Pan genannt — aus ihm hervorspringt.[3] Aus der untern Hälfte des Eies wird die Erde, aus der oberen der Himmel; der aus dem Ei geborene Gott selbst aber, in seiner geheimnisvollen Gestalt nur von der Nacht allein erschaut,[4] wird folgendermaßen beschrieben:

„*θεὸς δισώματος*[5] *πτέρυγας ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχων χρυσᾶς,*[6] *ὃς ἐν μὲν ταῖς λαγόσι προσπεφυκυίας εἶχε ταύρων κεφαλάς, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς δράκοντα πελώριον παντοδαπαῖς μορφαῖς θηρίων ἐνδαλλόμενον*“.[7] „*Ταύρων κεφαλάς*“ scheint schon nach der Analogie der verschiedenen Tierköpfe bei Chronos keine vollständige Beschreibung zu sein. Glücklicher-

---

[1] Abel S. 180 fr. 67 „*Αὐτὰρ Ἔρωτα Χρόνος καὶ πνεύματα παντ' ἐτέκνωσε*“ muß sich, da Eros nach fr. 58 gleich Phanes ist, auf die Erzeugung des Eies beziehen, aus dem Phanes entspringt. Hierzu ziehe ich den Ausdruck „*ὑπηνέμιον ᾠόν*“ in der Aristophanischen Parodie der orphischen Theogonie Diels FVS[2] 472$_{10}$. Daß dort das Ei von der *Νὺξ μελανόπτερος* gezeugt wird, paßt zu der Bakchylideischen Paarung von Chronos und Nyx, oben S. 391$_{5-10}$.

[2] fr. 54 Abel p. 174: *ἀπείρεσιον κατὰ κύκλον ἀτρύτως ἐφορεῖτο*“, cf. fr. 37 p. 161 „*τῷ τάχει τῆς πτήσεως*“.

[3] Vgl. Athenagoras bei Diels FVS[2] 477$_{32}$ ∾ Abel fr. 39 p. 164: . . *ὑπερμέγεθες ᾠόν, ὃ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐῤῥάγη· τὸ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν αὐτοῦ οὐρανὸς εἶναι ἐτελέσθη, τὸ δὲ κάτω ἐνεχθὲν γῆ· προῆλθε δὲ καὶ θεός τις δισώματος*“. Vgl. Apion fr. orph. 38 p. 161 Abel: „. . *ᾠὸν ἐκ τῆς ὑποκειμένης καὶ ἀεὶ ῥέουσης ὕλης κινούμενον* (vgl. oben S. 397$_1$) *παντοδαπὰς ἐκφαίνει τροπάς· ἔνδοθεν γὰρ τῆς περιφερείας ζῷόν τι ἀῤῥενόθηλυ εἰδοποιεῖται . . ὃν Φάνητα Ὀρφεὺς καλεῖ . . . . τὸ μὲν οὖν πρωτοσύστατον ᾠὸν ὑποθερμανθὲν ὑπὸ τοῦ ἔσωθεν ζῴου ῥήγνυται, ἔπειτα δὲ μορφωθὲν προέρχεται ὁποῖόν τι καὶ Ὀρφεὺς λέγει*

«*Κραμαίου σχισθέντος ⟨ὑπὲκ⟩ πολυχανδέος ᾠοῦ*» *κτλ. . . .*

Mit Düntzer für das überlieferte, allerdings sonst nicht belegte „*κραμαίου*“ (zu *κρᾶμα* = „Gemisch“) *ἀρχαίου* zu lesen (Abel) muß ich ablehnen, weil nach fr. 37 (ebenfalls Apion) Abel p. 160 das Ei tatsächlich durch Mischung der Elemente (Z. 9 von unten „*μῖξαι τὰς οὐσίας*“ Z. 14 „*ἀτελεῖς κράσεις*“) entsteht. Die aufgezählten Namen des Gottes s. bei Damaskios Diels FVS[2] p. 477$_{21}$ f., Abel fr. 167 p. 219 und in dem unten zu besprechenden Hymnus.

[4] Vgl. fr. orph. 59 Abel p. 176:

Πρωτόγονόν γε μὲν οὔτις ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν
εἰ μὴ Νὺξ ἱερὴ μούνη· τοὶ δ' ἄλλοι ἅπαντες
θαύμαζον καθορῶντες ἐν αἴθερι φέγγος ἄελπτον
τοῖον ἀπέστιλβε χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος“.

[5] Vgl. oben Anm. 3 bei Athenagoras. Die Damaskioshandschriften bieten *ἀσώματος*, corr. Lobeck.

[6] Vgl. Aristoph. av. 696 f.: aus dem Ei entspringt „*Ἔρως ὁ ποθεινὸς στίλβων νῶτον πτερύγοιν χρυσαῖν*“.

[7] Damaskios bei Diels FVS[2] p. 477 18 ff. ∾ Abel fr. 48 p. 169 ∾ fr. 36 p. 160.

weise ist gerade der entscheidende Vers fast genau in der ursprünglichen rhythmischen Fassung erhalten und dort[1] heißt es wirklich: „*τοιαῦτα γὰρ . . . Ὀρφεὺς ἐνδείκνυται περὶ τοῦ Φάνητος θεολογῶν· πρῶτος γ'οὖν ὁ θεὸς παρ' αὐτῷ ζώων κεφαλὰς φέρει «πολλὰς κριΐας ταυρείους, ὄφιας χαροποῦ τε λέοντος»*. Der Plural bei „*κριΐας ταυρείους*" (sic!), ist natürlich nur Nachwirkung des *πολλὰς κεφαλάς*. So zitiert den Vers auch Proklos unmittelbar darauf:[2] „*διὸ καὶ ὁλικώτατον ζῷον ὁ θεόλογος ἀναπλάττει, κρίου καὶ ταύρου καὶ λέοντος καὶ δράκοντος αὐτῷ περιθεὶς κεφαλάς*" weshalb HERMANN den Vers richtig

„*πολλὰς*
κρίου καὶ ταύρου, ὄφιος χαροποῦ τε λέοντος"

wiederherstellen konnte.[3] Außer diesen beiden Zeugen kommt noch eine weitere Athenagorasstelle[4] in Betracht, derzufolge der Gott, wie sein Vater Chronos auch selber schlangenleibig gedacht war. Das Besondere und Auffallende ist natürlich, daß der Gott jenen Kranz von Tierkreisbildern wie einen Gürtel um die Hüften herum angewachsen hat, mit alleiniger Ausnahme des Schlangenhauptes, das nach Damaskios „*ἐπὶ τῆς κεφαλῆς*" dieser mystischen Gestalt aufruht.

Den Ausdruck *δισώματος* bei Athenagoras erklären im einzelnen zwei weitere Fragmente: „Phanes" sagt Hermias,[5] ist eine Vierheit, wie Orpheus sagt:

«*Τέτρασιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα*».

Aber nicht nur je ein Gesicht vorn und hinten hat der Gott, sondern auch verschiedene Geschlechtsteile an jeder Seite, „*τὸν Φάνητα εἰσάγει αἰδοῖον ἔχοντα ὀπίσω περὶ τὴν πυγήν*",[6] also ganz so wie Aristophanes im Platonischen Symposion, orphische Lehre[7] parodierend, die vom Mond abstammenden Urmenschen schildert.

Ihren vollen Wert gewinnen aber diese Beschreibungen des Gottes Phanes erst dadurch, daß sie in jedem Zug mit dem einzigen, durch eine besondere Gunst des Schicksals erhalten gebliebenen, seltsamer-

---

[1] ABEL p. 178 Note 1 zu fr. 63, Proklos in Plat. Tim. II 130 B.

[2] In Plat. Tim. p. 131E ABEL a. a. O.

[3] ABEL a. a. O. hat das Richtige natürlich beiseite gesetzt zugunsten einer ungeschickten Rezension von HERWERDEN „*κρίας, ταυρείας, ὄφιος*" *κτλ.*, die das unmögliche Adjektiv *κρίας* (!) und den falschen Plural beibehält.

[4] ABEL p. 165 Nr. 41: „*τὸν Φάνητα . . . θεὸν ὄντα πρωτόγονον . . . ἢ σῶμα ἢ σχῆμα ἔχειν δράκοντος*.

[5] fr. 64 ABEL p. 179.

[6] fr. 66 ABEL p. 179.

[7] Siehe oben S. 382₀.

weise bis heute nicht erkannten orphischen Kultbild übereinstimmen. Das alte Estensische, jetzt königliche Museum von Modena besitzt ein, künstlerisch nicht besonders wertvolles, aber auch durchaus nicht schlecht oder nachlässig gearbeitetes Relief,[1] dessen genauer Fundort nicht bekannt ist.[2] Die größte Wahrscheinlichkeit spricht für stadtrömische Herkunft.[3] Es stammt, soweit der Stil solcher, etwa mit den besseren Sarkophagen auf eine Stufe zu stellender Arbeiten überhaupt eine genauere Zeitbestimmung zuläßt, ungefähr aus der Zeit Hadrians; viel jünger oder viel älter kann es keinesfalls sein.

Figur 47. **Phanes, das Weltei und die Winde.** Orphisches Kultbild, etwa aus der Zeit Hadrians im Museum von Modena.

Veröffentlicht wurde das Stück 1863 von Cavedoni[4] im Umriß und neuerlich in einem guten Lichtdruck von Cumont.[5] Was die Erklärung anlangt, so scheint mir die

[1] Vgl. Abb. 47 nach dem Lichtdruck in der Revue archeol. 1902, 1 LX pl. I.

[2] cf. CIL XI, p. 21* nr. 134*c.

[3] Zur Zeit Muratoris (1672—1750) befand sich das Stück im Palast des Marchese Sigismondo d'Este in S. Martino a Rio, einem Ort im Ducat von Reggio, 18 Meilen von dieser Stadt entfernt. Da dieser Sammler auch andre Antiken aus Rom besaß, stammt auch dieses Relief wahrscheinlich aus Rom. Vgl. Cavedoni, App. alla nuova silloge epigrafica Modenese (Memor. Acad. Mod. t. IV) p. 18 f. cf. Bortolotti, Spicilegio epigrafico Modenese, Modena 1875 p. 244 Nr. 246*. „Cette conjecture de Cavedoni me paraît confirmée par la qualité du travail" Cumont a. oben Anm. 1 a. O. S. 2.

[4] Atti e Memorie della deputazione di storia patria per Modena e Parma, tom. I p. 1 ff. Eine Verkleinerung nach Cavedonis Lithographie bei Venturi, R. Galleria Estense p. 360, Fig. 94.

[5] a. oben Anm. 1 angegebenen Ort, mit den Erläuterungen p. 1—10 ibid.

schlagende Übereinstimmung mit den eben zusammengestellten orphischen Überlieferungen auf den ersten Blick einleuchtend. Vor allem fallen an dieser Darstellung die absonderlichen Tierköpfe an den Hüften („ἐν λαγόσι“) des Gottes auf: man sieht in voller Deutlichkeit in der Mitte, über dem Nabel der Gestalt eine Löwenmaske, an der linken Hüfte den Widderkopf, an der Rechten allerdings statt des Stierhauptes der orphischen Beschreibung einen Ziegenkopf,[1] eine Abweichung, die sich so genau dem Gedankengang dieser Astralsymbolik anschließt,[2] daß sie füglich nicht beanstandet oder gegen die vorgeschlagene Deutung ins Treffen geführt werden kann. Über dem Kopf des Gottes und unter seinen Füßen sieht man je eine Hälfte des entzweigesprungenen Welteies; lodernde Flammen, die aus den Eierschalen nach oben schlagen, deuten die innere Bruthitze an, durch die die Hülle zum Bersten gebracht worden ist.[3] Auf der Vorderseite der oberen Eihälfte, also ἐπὶ τῆς κεφαλῆς des Gottes, genau wie Damaskios sich ausdrückt, ruht der Kopf der kosmischen Schlange,[4] die den Körper des Gottes umringelt.

[1] Cumont a. a. O. S. 2: „une tête de bélier et une tête de chèvre sortent de ses flancs.“

[2] Cumont S. 4: „manifestement l'auteur de notre basrelief a voulu . . joindre au Lion qui règne au coeur de l'été, le Bélier et le Capricorne qui président au début du printemps et à celui de l'automne“. Vgl. hierzu o. S. 395 die Beziehung der Tierköpfe auf die Jahreszeiten bei Chronos. Wenn der orphische Vers (oben S. 398 f.) die unmittelbar nebeneinander gelegenen Zeichen von Widder und Stier erwähnt, so kann natürlich nicht an ein Trigōnon oder Tetragōnon der Jahreszeiten gedacht werden. Die einfachste Lösung der Divergenz liegt in der Annahme, daß sich das „πολλὰς“ (sc. κεφαλὰς ζῴων) auf die nachfolgende Aufzählung aller tierischen Gestalten des Zodiakus bezieht, von der aber nur der erste Vers angeführt ist. Bild und Beschreibung würden sich dann etwa so zueinander verhalten, wie die Chronosstatue von Arles (Abb. 54) mit den zwölf Tierkreiszeichen zwischen den Schlangenwindungen zu der analogen vatikanischen Figur (Cumont mon. 37 Fig. 43), die nur die vier, den Anfang der Jahreszeiten bezeichnenden ζῴδια aufweist.

[3] Siehe oben S. 398$_3$.

[4] Cumont S. 2: „il a le corps entouré par les replis d'un serpent, dont la tête vient s'appliquer contre le cône superieure au dessus de son visage“. Die hier beigegebene Abbildung läßt diese Einzelheit ebenso schlecht erkennen, wie der Lichtdruck bei Cumont. Doch kann, wie mir Prof. Giulio Bariola, Direktor des Museums von Modena auf meine Anfrage freundlichst bestätigt, Angesichts des Originals an Cumonts Deutung nicht der leiseste Zweifel bleiben. Damaskius (oben S. 398$_7$) oder sein Gewährsmann scheint die ganze Schlange über den Kopf des Gottes anzunehmen. Dafür dürfte die oben S. 389$_{2-5}$ erörterte Deutung auf die Polschlange maßgebend gewesen sein. Das Relief setzt eine andre, auch bei Chronos mit dem Symbol des Poldrachens verknüpfte, unten S. 431 ff. besprochene Deutung der Schlange auf die schraubenförmige Bahn des Mondes voraus, wofür gewiß auch künstlerische Rücksichten maßgebend waren.

Daß man das zweite Augenpaar auf der Rückenseite des Gottes ebensowenig sieht, wie den zweiten *περὶ τὴν πυγήν* zu denkenden Geschlechtsteil, ist im Wesen der Reliefdarstellung begründet und kann daher nicht gegen die Deutung ins Feld geführt werden, zumal sich alle andern Einzelheiten der Darstellung aus orphischen Quellen belegen lassen. Die Flügel des Gottes, die man sich vergoldet zu denken hat, erwähnt Damaskios, der Donnerkeil in der Rechten bezieht sich auf die ebenda belegte Epiklese des Gottes als „*Ζεὺς πάντων διατάκτωρ*“, das Szepter in der Linken muß, nach den Fragmenten zu schließen, in der rhapsodischen Theogonie eine große Bedeutung besessen haben.[1]

Die tierischen Füße des Gottes mit den gespaltenen Hufen hat Cavedoni als Ziegenfüße gedeutet und als die charakteristischen Kennzeichen des Allgottes der Mystiker Pan erklärt; das würde gut zu einer Darstellung des Phanes passen, der ja bei Damaskios[2] dem Pan gleichgesetzt wird. Sollten, wie Cumont[3] vermutet, und wie auch mir wahrscheinlicher ist,[4] Stierfüße gemeint sein,[5] so würden sie den Gott als jenen Dionysos bezeichnen, den die Frauen von Elis in dem bekannten Hymnus „*ἐλθεῖν ἥρῳ Διόνυσε Ἀλεῖον ἐς ναόν*“ *κτλ.* —, einem der ältesten liturgischen Stücke in griechischer Sprache[6] — anriefen, er möge als „*Ἄξιος Ταῦρος*“, als „Stier des Beiles“ (Reinach)[7] mit dem Stierfuß heranstürmen in ihren Tempel.[8] Dazu paßt dann wieder vollkommen

---

[1] Vgl. fr. 85 Abel p. 185: Die Nacht regiert die Welt „*σκῆπτρον ἔχουσ' ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἡρικεπαίου*“, vor ihr herrscht Phanes selbst („*πρῶτος βασίλευσε περίκλυτος Ἡρικέπαιος*“) natürlich mit seinem Herrscherstab in Händen. ibid. p. 186: „*πρῶτος γὰρ ὁ Φάνης κατασκευάζει τὸ σκῆπτρον «καὶ πρῶτος βασιλεὺς περικλυτὸς Ἠ.»*“ p. 187 fr. 86: „*Καὶ γὰρ ἡ Νύξ παρ' ἑκόντος ⟨τὸ σκῆπτρον⟩ λαμβάνει τοῦ Φάνητος «σκῆπτρον δ'ἀριδείκετον εἶο χέρεσσι | θῆκε θεᾶς Νυκτός, ἵν' ἔχῃ βασιληΐδα τιμήν».*“ Vgl. Fragm. 116 über das Längenverhältnis der Szepter des Zeus und des Phanes.

[2] Oben S. 398[7]: „*τὸν τρίτον θεὸν καὶ ἥδε ἡ θεολογία Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου· διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι*“.

[3] a. a. O. S. 4.

[4] Bei den Bocksfüßen des Pan (Plato Kratyl. 408C nach herakliteischer Lehre: „*ὀρθῶς ἄρ' ἂν τὸ πᾶν . . ἀεὶ πολῶν Πὰν αἴπολος εἴη, διφυής . . τὰ μὲν ἄνωθεν λεῖος, τὰ δὲ κάτωθεν τραχὺς καὶ τραγοειδής*“) scheinen die Mystiker auf die Zotteln Gewicht gelegt zu haben, die hier in keiner Weise angedeutet sind.

[5] Vgl. den orphischen Hymnus VI wo der „*Πρωτογόνος ᾠογενής . . Φάνης . .* als *ταυροβόας*“ (v. 3 Abel p. 61) angerufen wird. Unwillkürlich erinnert der stiergestaltige Lichtgott Phanes an Marduk „amar uduk“ den „Stier des Lichtes“.

[6] Vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 127.

[7] Mündlich in der Diskussion über A. B. Cooks Vortrag beim III. Religionshistorikerkongreß in Oxford 1908 vorgeschlagene Deutung.

[8] Plutarch quaest. Graec. 36.

die Mondsichel, die hinter den Schultern des Gottes,[1] sein lunares Wesen ausdrückend, zum Vorschein kommt; denn das Urwesen

„ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον“

wird in der großen, orphischen Theogonie mit dem Mondnamen „Ἀν-ταυγὴς ἀρίδηλος“[2] angerufen, und ebendort sein Name Dionysos darauf zurückgeführt, daß er „διϊκνεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον“.[3] Ich brauche kaum hinzuzufügen, daß auch das „δρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα“, die oben besprochene, auch sonst häufig belegte Doppelgesichtigkeit ☽ ☾ und Zwiegeschlechtigkeit[4] des Mondes zum Ausdruck bringt.

---

[1] Dasselbe Motiv bei den Darstellungen des *Μήν*; s. Drexler bei Roscher ML s. v.; Perdrizet, Bull. corr. hell. t. XX p. 55 ff.

[2] fr. orph. Nr. 167 p. 219 v. 4. Zu „Ἀνταυγής“, „Ἀντιοπή“, „Ἀντεῖα“ als Mondnamen vgl. im orphischen Zeushymnus v. 18 „ἠέλιος καὶ ἀντιόωσα σελήνη“, wo Koechlys leichtfertige Änderung *παμφανόωσα* von Abel (fr. 123 p. 202) mit sicherer Empfindung für alles Verkehrte in den Text gesetzt worden ist. Dazu Nonn. Dionys. 6_{76} „καὶ Φαέθων ἰσόμοιρος ἦην ἀντώπιδι Μήνῃ“. Gemeint ist die sehr früh beobachtete Tatsache, daß der Mond stets das erleuchtete Antlitz der Sonne zukehrt (Gruppe, Hdb. 938). Vgl. Diels FVS[2] p. 124 Z. 10 Nr. 15 (sc. σελήνη) „κατὰ Παρμενίδην «ἀεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο»“ und Empedocl. fr. 47 ibid. p. 188 Z. 26. „Διϊκνεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον“ i. a. orph. fr. v. 7 bezieht sich auf die antike, unten ausführlicher zu besprechende Vorstellung, wonach die Gestirne nun den himmelhohen Weltberg im Norden kreisen.

[3] Dieser Satz, der natürlich von jedem Gestirn ausgesagt werden könnte, wird von Macrobius in der Umrahmung des Zitats auf die Sonne bezogen („Orpheus volens Solem intelligi“ und „*Φάνητα* dixit Solem etc.“); cf. Empedocl. fr. 44 FVS[2] p. 188: (die Sonne) „ἀνταυγεῖ (d. h. widerspiegelt als „κάτοπτρον Διονύσου“ das Weltfeuer) πρὸς Ὄλυμπον κτλ.“ Daß damit in die orphische Theogonie nichts fremdes hineingetragen wird, ersieht man aus fr. 169 „Ἥλιος, ὃν Διόνυσον ἐπίκλησιν καλέουσιν“. Vgl. orph. fr. 123_6 Abel p. 202: „Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη“. Gerade dieses Schwanken in der astralen Auslegung der Göttergestalten ist für den schichtenweisen Aufbau und verwickelten Synkretismus der kleinasiatischen Religionen besonders bezeichnend. Über den Gesichtstypus des modenesischen Phanes sagt Cumont a. a. O. S. 3 mit Recht: „Le type du visage, encadré par une abondante chevelure“ (vgl. oben S. 383_3 über die langen Haare der Sonne und den Kahlkopf des Mondes) „est manifestement inspiré par celui d'Hélios“.

[4] Zur Doppelgeschlechtigkeit des Mondes vgl. die in meinem Aufsatz im Philologus LXVIII Anm. 195 ff. zu *Μὴν Τιαμοῦ* = *Διδυμαῖος* gesammelten Belege. Dazu Philoch. FHG I, 386 15 anläßlich der Venus barbata in Cypern; Hymn. orph. IX, 3 ff. „Μήνη αὐξομένη καὶ λειπομένη, θῆλύς τε καὶ ἄρσην“ Plut. Is. 43 „μητέρα τὴν σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι (sc. οἱ Αἰγύπτιοι) καὶ φύσιν ἔχειν ἀρσενόθηλυν οἴονται“. Hierzu in meinem mehrfach zitierten Aufsatz im „Philologus“ LXVIII S. 155_{123} über den zweigesichtigen Janus (Di-anus-Diana cf. jana = „Mond“), wozu noch die altbabylonische, von Scheil in Sippar ausgegrabene Abbildung des „Zwittermondes“ („Sin ellamê“ Zimmern KAT[3] 363) bei Hommel, Altor. Denkm. u. d. AT[2] 1903 S. 59 oder Winckler, Bab. Kult. Leipzig 1902 S. 32 zu vergleichen wäre. Eine genau dem spartanischen Apollon τετράχειρ (Sosib. FHG II, 627_{11}; Anecd. Studemund I, 267; Hesych. s. v. κουρίδιον) entsprechende Dar-

Nicht genug mit all dem, zeigt das Relief nach einer für die hellenistische und griechisch-römische Kunst besonders charakteristischen Darstellungsweise, nämlich der Zusammenfassung zeitlich aufeinanderfolgender Momente zu einem Gesamtbild,[1] außer dem entzweigesprungenen Ei noch den ursprünglichen Zustand des im unverletzten „*ᾠὸν ἀργύφεον*“ ruhenden Gottes.

Kein Beobachter, der offenen Auges vor dieses rebusartige Relief hintritt, wird imstande sein, für die ovoide, durch den Tierkreis umrahmte schalenförmige Vertiefung,[2] aus der die eigentliche Göttergestalt erhaben hervortritt, eine andere Deutung zu finden, als die auf das ätherglänzende Weltei, das den ungeborenen Phanes umschließt. Der Tierkreis selbst könnte nicht besser zu dieser Auffassung stimmen: denn nach orphischer Lehre nimmt der Himmel im Weltall die Stelle des Eiweiß im Ur-Ei ein.[3] Der Himmel aber kann seinerseits wohl nicht anschaulicher dargestellt werden als durch die „*τείρεα πολλὰ τάτ' οὐρανὸν ἐστεφάνωται*“. Die sinnige Komposition wird vervollständigt durch die Köpfe der vier Winde in den Ecken des Reliefs, die durch ihr Blasen das Urei in wirbelnde Umdrehung versetzen.[4]

Der Hauptgrund, warum dieses Relief hier so ausführlich besprochen werden mußte, ist die überaus lehrreiche Tatsache, daß ein Kenner der antiken Religionsgeschichte vom unbestrittenen und unbestreitbaren Rang Franz Cumonts diese unzweifelhafte Darstellung der Geburt des Phanes aus dem Urei für ein mithräisches Kultbild halten konnte, obwohl schon der erste Erklärer Cavedoni[5] die richtige Deutung gefunden hatte und obwohl Cumont selbst zugibt „que la théogonie orphique, ou pour mieux dire, l'une des théogonies orphiques[6] fournirait une interprétation

---

stellung des Mondgottes *Μαναοβάγο* = Maoñha-Baga (Mond-Gott) bieten die baktrischen Münzen Cumont, TMCM I, 136$_{64}$.

[1] Vgl. über die Prinzipien dieses sog. kontinuierenden bezw. kompletierenden Stils vor allem die Darlegungen Franz Wickhoff's in seiner „Einleitung zur Wiener Genesis“ Erg.Band der Kunsthist. Jahrb. des allerhöchsten Kaiserhauses, Wien 1896 (zugänglicher ist die englische Ausgabe trad. E. Sellers-Strong unter dem Titel „Roman Art“ London Heinemann 1900).

[2] Cumont a. a. O. S. 7 „une sorte de niche“.

[3] fr. orph. Nr. 53 Abel S. 178: „*τὴν δὲ τάξιν ἣν δεδώκαμεν τῷ σφαιρώματι, οἱ Ὀρφικοὶ λέγουσιν παραπλησίαν εἶναι τοῖς ᾠοῖς· ὃν γὰρ ἔχει λόγον τὸ λέπυρον ἐν τῷ ᾠῷ, τοῦτον ἔχειν ἐν τῷ παντὶ τὸν οὐρανόν.*“

[4] Siehe oben S. 398$_{1-3}$.

[5] a. a. O. cf. Appendice alla nuova silloge epigrafica Modenese (Memor. Acad. Mod. IV p. 19).

[6] In der Anmerkung ist geradezu auf die oben S. 398$_7$ zitierte Damaskiosstelle verwiesen.

séduisante du bas-relief de Modène". „On n'a pas le droit", fährt er fort, „de nier absolument, que des croyances de ce genre aient pu être adoptées dans les mystères de Mithra, et il serait fort intéressant de pouvoir constater des rapports entre le culte perse et les orphiques, dont les doctrines multiformes ont certainement, au debut de notre êre, subi et exercé les influences les plus diverses".

Tatsächlich wäre diese Möglichkeit vor allem in Betracht zu ziehen, wenn nicht durch den epigraphischen, von Cumont[1] selbst entsprechend gewürdigten Tatbestand eine viel einfachere Lösung zwingend gefordert wäre. Das Stück trägt zwei Inschriften, von denen die erste (a), in großen Buchstaben im Grunde des Eies, links von den Schenkeln des Gottes unter der Flügelspitze eingegrabene, einmal absichtlich getilgt worden ist; die schwachen, jetzt noch übrigen Spuren müssen einst unter der antiken Bemalung ganz verschwunden sein. Ganz am untern Rand, in kleineren Buchstaben, offenbar nachgetragen, nachdem der beste freie Platz durch die Rasur verdorben war, steht die zweite Widmung (b). Der bezeichnende Wortlaut der beiden ist nach Cumont[2]

a) E]YPHROSY[ne et] FELIX

beziehungsweise

b) P P
FELIX PATER

d. h. „P(ecunia) p(osuit) Felix pater" (sc. sacrorum).[3] Es ist klar, daß der Felix der zweiten, auch der Felix der getilgten Inschrift ist, sodaß die Rasur nicht etwa die Namen der Vorbesitzer des Stückes auszulöschen beabsichtigt haben kann, ganz abgesehen von dem „pecunia posuit", das sich mit dieser Annahme unmöglich vereinigen läßt. Nun bemerkt Cumont selbst: „On sait que jamais on ne trouve de dédicace mithriaque consacrée par une femme, parce que les femmes étaient exclues de la participation aux mystères.[4] C'est peut-être pour obéir à une règle liturgique d'abord violée, qu'on a fait disparaître sur le marbre le nom d'Euphrosyne".

Ich frage mich, ob es wahrscheinlicher ist, daß ein „pater patratus", ein Eingeweihter der höchsten Geheimnisse mithräischer Religion aus Unachtsamkeit oder sonst einem Grund zuerst eine Hauptregel seines

---

[1] a. a. O. S. 9.

[2] cf. Bortolotti Spicil. p. 244 nr. 246; Cavedoni, Appendice p. 18 ff.; E. Bormann im CIL XI p. 21* nr. 134*c.

[3] Über die Würde eines „pater sacrorum" oder „pater patratus" in den Mithrasmysterien vgl. Cumont, TMCM I, 315; 317 f.; $318_{1.2}$; 323_{8}; 324_{10}.

[4] cf. TMCM I, 330.

Bekenntnisses bei einer Widmung übertritt, und dann erst infolge irgendeiner Zurechtweisung durch die Brüder den Namen seiner Gattin oder sonstigen nahen Verwandten — das wird die Euphrosyne wohl gewesen sein — tilgen läßt, oder ob man nicht eher in diesem Felix einen der in jener Zeit so häufigen, leidenschaftlichen Gottsucher, bezw. vorsichtigen *δεισιδαίμονες* zu erblicken haben wird, der nacheinander die verschiedensten Weihen[1] auf sich genommen hat? Ich brauche nicht darauf hinzuweisen, daß bei den orphischen Mysterien die Frauen nicht nur zugelassen waren,[2] sondern allem Anschein nach von jeher eine Hauptrolle zu spielen berufen waren. Was ist natürlicher, als daß dieses nicht allzugroße[3] Phanesbild erst die orphische Hauskapelle[4] des Felix und der Euphrosyne schmückte, um nachmals von dem nun auch in einen Mithriastenverein eingetretenen Hausherrn dem Heiligtum seiner neuen Kultgenossen gespendet zu werden?

Ich glaube nicht, daß diese einfache und unabweisliche Erklärung zu der Annahme eines mithräischen „Phanes"kultes, d. h. eines Synkretismus orphischer und mithräischer Mysterien im Sinn der oben angeführten Hypothese Cumonts berechtigt. Denn einerseits konnte der würdige „Pater Felix", der nun einmal seine „pecunia" auf dieses Götterbild aufgewendet hatte, vielleicht mit einer gewissen Sicherheit darauf rechnen, daß die neuen Brüder und Kommilitonen im Halbdunkel ihres Höhlenheiligtums[5] seine Stiftung nicht strenger beurteilen würden, als es der berufenste Hierophant der Mithrasmysterien in dem eben

[1] Praetextatus (CIL 1778 f.) z. B. ist „augur, pontifex Vestae, pontifex Solis, quindecimvir, curialis Herculis, sacratus Libero" (d. h. orphischer Myste) „et Eleusiniis, hierophanta" (sc. Hecatae), „neocorus" (der Göttermutter, cf. oben S. 63 Fig. 10) „tauroboliatus, pater patrum". Kamenius (CIL VI, 1675) ist „VIIvir epulonum, pater sacrorum summi invicti Mithrae, hierofanta Hecatae, archibucolus dei Liberi, XVvir s. f., tauroboliatus Deum Matris, pontifex maior". Diese und andere Beispiele bei Wissowa, Handb. 87_3.

[2] Vgl. etwa die Caecilia Secundina auf dem orphischen, 1899 in Rom gefundenen Goldplättchen Harrison-Murray 672 bei Diels FVS[2] p. 481_0.

[3] Die Maße (Cumont a. a. O. S. 2) betragen 71 × 49 cm.

[4] Ich hoffe anderswo wahrscheinlich zu machen, daß die zahllosen römischen Mosaikfußböden mit der Darstellung des Orpheus unter den Tieren ebensoviele Zeugen häuslichen Orpheuskultes sind. Es ist bekannt genug, daß auch die ältesten christlichen Gemeinden sich in den Sälen weiträumiger Privathäuser versammelten — ich erinnere nur an die Basilica Sessoriana (St. Croce in Gerusalemme) in Rom.

[5] Vgl. Cumont, TMCM I, 81: „La seule fois, qu'on ait pu observer la place exacte, que le Kronos léontocéphale occupait dans un spéläum, il était enfermé dans une niche obscure et n'était visible que par une étroite ouverture ménagée par devant".

angezogenen Aufsatz[1] getan hat, der ihn unbedenklich als „Kronos mithriaque“ bezeichnet, „personification du Temps infini, qui, suivant la doctrine des mystères, est la Cause première, productrice de toutes choses. On le reconnaît immédiatement à ses ailes,[2] qui rappellent la rapidité de sa fuite, au serpent, qui l'entoure de ses replis .... au foudre et au sceptre qu'il tient comme insignes de sa souveraineté“; es wäre nicht allzu gewagt, wenn man annehmen würde, daß sich antike Mithriasten mit den Besonderheiten der Darstellung, die Cumont sehr wohl anerkennt, ebenso leicht abgefunden hätten, als der genannte, in ihrer Lehre so wohl bewanderte Gelehrte.

Andrerseits besteht aber natürlich die Möglichkeit, daß es gar keiner Täuschung oder halben Nachsicht bedurfte, um ein orphisches Phanesrelief in einem Mithräum als Kultbild aufstellen zu können; sowie bei den Orphikern neben dem schlangengestaltigen Chronos als sein Sohn oder Geschöpf ein im Typus ganz verwandter Gott Phanes stand, so kann auch neben dem Chronos der Mithräen ein zweiter, schlangenumwundener Gott gestanden haben, auf den auch die Geburtslegende des Phanes mit dem kosmischen Ei gepaßt haben könnte. In der Tat zeigen ein Stich von Lafreri nach dem verschollenen Mithrasrelief des Palazzo Zeni[3] und eine Gemme[4] neben dem schlangenumwundenen Chronos eine zweite ebensolche Gestalt, nur ohne Flügel und Szepter. Cumont hat allerdings die Beweiskraft dieser Denkmäler anzweifeln wollen: er nimmt an, daß der Zeichner Lafreris sich bei der Wiedergabe einer undeutlich gewordenen Figur einen phantasievollen Irrtum habe zu Schulden kommen lassen, während die fragliche Gemme eine Fälschung mit Benützung eben dieses Reliefs des Hauses Zeni ist. Er vergißt dabei, daß er selbst[5] durch eine scharfsinnige Beobachtung nachgewiesen hat, daß die Gemme das Relief Zeni in einem weit besseren Erhaltungszustand wiedergibt als der Stich. Es kann also nicht nach der Zeichnung Lafreris, sondern nur nach dem jetzt verschollenen Original gearbeitet sein, und da müßte es wohl sonderbar zugegangen sein, wenn die beiden voneinander unabhängigen Zeugen, der Zeichner und der Gemmenschneider, einen schlangenumwundenen Gott an einer Stelle gesehen hätten, wo sich

---

[1] Siehe oben S. 400[1. 5].

[2] Vgl. die unten folgenden Abbildungen des Chronos, die jedoch vier, nicht zwei Flügel zeigen. Das ist gewiß kein Zufall. (Vgl. Abel, fr. 116 p. 197 über das sechsteilige Szepter des Phanes, dagegen das zwölfteilige des Chronos unten Fig. 53.)

[3] mon. 70 TMCM II, 232 Fig. 63.

[4] Nr. 11 TMCM II p. 451 Fig. 403 cf. I p. 77[8].

[5] TMCM II p. 452 oben.

nach Cumont bloß ein harmloser Phosphoros befunden haben soll. Tatsächlich wäre man um eine passende Erklärung dieser zwei Gestalten durchaus nicht in Verlegenheit. Schon Zoega[1] hat auf die Unterscheidung zwischen *Αἰών*[2] und *Χρόνος* in neuplatonischen Texten[3] aufmerksam gemacht und Cumont hätte die Möglichkeit einer Anerkennung dieser Begriffstrennung in den Mithrasmysterien wahrscheinlich nicht so leichthin verneint, wenn er sich gegenwärtig gehalten hätte, daß auch die Perser neben dem „Zrvan akarana", der anfangs- und endlosen Zeit[4] noch dem „Zrvan daregô quadhata" der „Zeit der langen Herrschaft" d. h. dem großen oder Weltjahr von 12000 Jahren[5] in ihren Kosmogonien eine Stelle anweisen.

[1] Abh. IV, 188.

[2] Eurip. Herakl. 897, „*ἑλισσόμενος Αἰών*" beweist, daß auch diese Gottheit wie Chronos der ibid. v. 900 Vater des *Αἰών* genannt wird, entweder als *δράκων ἑλικτός* oder als *σφαῖρα ἑλισσομένη* (darüber unten) gedacht wurde; hierzu vgl. „*Αἰὼν ἑρπετὰ κύριε Σάραπι*" als Anrufung der bekannten gnostischen Bilder des schlangenumwundenen Sarapis bei Wünsch seth. Verfluchungstafeln 1898 p. 101 TMCM 76$_6$. Vgl. über *Αἰών* oben S. 212$_5$ Köhler, Dionys. des Nonnos S. 14; Wilamowitz Herakles 175; Wernike in Pauly-Wiss. RE s. v. Aion; Parmentier, Euripide et Anaxagore Mem. Acad. Belge in 8° t. XLVIII 1893 I p. 63.

[3] Nach Prokl. ad Tim. IV p. 246, 247, 251 verhalten sich *χρόνος* und *αἰών* wie *ψυχή* und *νοῦς*, sodaß *Αἰών* die bewegende und meßbare Kraft in dem unbeweglichen und unendlichen *Χρόνος* darstellt. Vgl. oben S. 396$_5$ wo Aion als Sohn des Chronos erscheint.

[4] Vgl. über diese Gottheit Roth, ZDMG VI, 247; Spiegel, Eran. Altertumsk. II S. 4 ff., S. 176 ff.; Darmesteter, Le Zend-Avesta I p. 221; SBE IV Einl. p. 82 und p. 206 zu Farg. XIX$_9$; Ormuzd et Ahriman p. 316 ff.; Lukas, Grundbegr. in der Kosmog. d. alt. Völk., Leipz. 1893 p. 117 ff. Cumont, Westd. Zeitschr. XIII 1894 S. 102 f.; TMCM I, 74 ff. Anrufungen des Zrvan akarana: Yasht 24$_{24}$; Vendid. 19$_{33.\ 44.\ 55}$; Ng. 1$_2$; Sîroza 1$_{21}$, 2$_{21}$. Manichäische Erwähnungen des Zrvan in den neuen Fragmenten aus Turfan F. W. K. Meyer, Abh. Berl. Ak. 1904 S. 74, 102.

[5] Spiegel, Eran. Altert. II S. 9. Nach der weiter unten zu besprechenden zrvanitischen Kosmogonie des ʿUlema-i-Islam trad. Blochet, Revue hist. relig. XXXVII 1898 S. 41 (die richtige Lesung Anm. 6) ist die „Zeit der langen Herrschaft" von Ormuzd erschaffen. Die antizrvanitische Orthodoxie des Bundahesh hat diese Doktrin auf den unerschaffenen anfangslosen Zrvan akarana übertragen. Vgl. Zâdh Sparam c. 1, 24 (West, Pahlavi Texts I, 160), wonach Hormizd den Zurwân erschaffen habe und Blochet, Rev. hist. Relig. 1895 p. 108$_{11}$. Wenn man in der auch sonst mit orphisch-pythagoräischen Elementen stark durchsetzten Kosmogonie des platonischen Timäus (370 ff.) die im Altertum und in der Neuzeit (Gomperz II^2 484) hart kritisierte Lehre von der Entstehung des Himmels vor der Schöpfung der Zeit (38C: „*Χρόνος οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν*") findet, so ist ebenfalls nicht an die anfangslose, sondern an die meßbare endliche Zeit zu denken. Das Platon zugeschriebene Epigramm der Anthol. Palat. IX, 51: „*Αἰὼν πάντα φέρει, δόλιχος Χρόνος οἶδεν ἀμείβειν || οὔνομα καὶ μορφὴν καὶ φύσιν ἠδὲ τύχην*" beweist, daß der Begriff — offenbar durch die Orphiker — ins Griechische übertragen worden ist. Dabei ist die Terminologie durchaus nie fest geworden. *Αἰών,* das nach

Trotzdem glaube ich, hat CUMONT mit Recht geleugnet, daß in den Mithrasmysterien zwei verschiedene Personifikationen der Zeit verehrt worden wären. Es gibt nämlich für diese zweite schlangenumwundene, im System dem orphischen Phanes entsprechende Gestalt eine weit näherliegende Erklärung: nämlich als Mithras in statu nascendi. Haben doch die Ausgrabungen von Carnuntum eine Darstellung des aus dem Felsen emporwachsenden Gottes[1] zu Tage gefördert, die den jugendlichen Gott ganz nach der sonst bei den Chronosbildern üblichen Art[2] von jener kosmischen Schlange umringelt zeigt, die sich gewöhnlich nur unten um die „petra genitrix“ [3] schlingt, sodaß er einen ganz ähnlichen Anblick bietet, wie das umstrittene, schlangenumwundene Figürchen auf dem Relief des Hauses Zeni und daher mittelbar wie der Phanes von Modena.[4] Dazu bedenke man erstens, wie gut das Wesen des Lichtgottes[5] Mithras im allgemeinen dem Namen und der Bedeutung des Phanes entspricht, zweitens aber, wie genau im besonderen die Stellung, die das modenesische Relief dem Phanes im Tierkreis anweist — über dem Kopf des Gottes steht der Widder, unter seinen Füßen die Wage, rechts von ihm sieht man die nördlichen Zeichen des sommerlichen Sonnenlaufs, links die südlichen der Winterhälfte des Himmels[6] — mit den Worten des Porphyrios[7] über die kosmische Lokalisierung des Mithras im Weltall („*κατὰ τὸν ἰσημερινὸν κύκλον τέτακται ἐν δεξιᾷ μὲν ἔχων τὰ βόρεια, ἐν ἀριστερᾷ δὲ τὰ νότια*“) übereinstimmt.[8] Entscheidend aber

der Etymologie *ὁ ἀεὶ ὤν* und der daran anknüpfenden Definition des Aristoteles, de coelo I, 279a („*αἰὼν θείως ἔφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων· τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηδὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἑκάστου κέκληται· κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν*“) dem Begriff der einen unendlichen Zeit vorzugsweise entsprechen sollte (cf. Simplic. phys. 784_2), wird später bei den Gnostikern mit Vorliebe im Plural — und daher mit der Bedeutung „Weltalter“ = „Welten“ gebraucht. Vgl. oben S. 396_5 über *Αἰών* als Sohn des *Χρόνος*, dagegen unten über *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ*.

[1] Mon. 228bis TMCM II, 498 Fig. 435.

[2] TMCM I, 161_{11}: „. . . à l'imitation de certaines statues du Kronos léontocéphale, on a ramené la tête du serpent près de celle de l'enfant“.

[3] Über die Bedeutung der Schlange siehe oben S. 390_1 zur Polschlange als Symbol der Göttermutter und unten S. 431 ff. über die Schlangenbahn der *φῶτα*.

[4] Vgl. oben S. 400.

[5] Vgl. die bei CUMONT, TMCM I, 225 besprochenen Avestastellen.

[6] Ebenso heißt in den Saturnalien des Macrobius I 21_{18} die sommerliche Hälfte des Zodiacus vom Frühlingspunkt an die rechte, die winterliche Hälfte dagegen die linke Seite. Porphyr hat in den auf das obige Zitat folgenden Worten die Sache verdreht.

[7] De antro nymph. 24 p. 72 f. NAUCK; CUMONT II p. 41 Z. 7 ff.

[8] Diese Stellung des Phanes-Protogonos am Himmel — vgl. dazu den über das Himmelsgewölbe hingestreckten „Adam kadmōn“ der Kabbala, den *οὐράνιος ἄνθρωπος* der

scheint mir die höchst bedeutsame Tatsache, daß in einem britannischen Mithräum (Borcovicum) eine Darstellung der Mithrasgeburt[1] gefunden worden ist, die in einer zweiten charakteristischen Einzelheit mit der modenesischen Geburt des Phanes übereinstimmt: man sieht hier wiederum den ovoiden, das himmlische Eiweiß[2] darstellenden Tierkreis als Umrahmung,[3]

Gnostiker — ist den Pythagoreern allezeit die maßgebende Orientierung des Mikrokosmos — arab. „kibla“ — geblieben. Nach Achill. Tat. isag. in Arat. c. 37 p. 62$_8$ nennen die Pythagoreer das nördliche rechts, das südliche links; cf. ibid. c. 37 p. 72$_{13}$ „*τὸν δὲ ἐξηγούμενον ἐν δεξιᾷ χρὴ τὸν βόρειον πόλον ἔχειν καὶ ἐν ἀριστερᾷ τὸν νότιον, ἐπειδὴ οἱ ἄρκτοι ἐπὶ ἀνατολῶν ἐν δεξιᾷ κεῖνται, ἐν ἀριστερᾷ δὲ ὁ νότος*“; Schol. Arat. v. 69 p. 352$_{20}$ M. „*τὸ δὲ δεξιτεροῦ σημαίνει τὸ βορειότερον . καὶ ἰστέον, ὅτι εὐλογώτατα ἡμᾶς διδάσκει · ἡμῶν γὰρ ἱσταμένων πρὸς τὴν τοῦ παντὸς κίνησιν τὰ δεξιὰ μέρη ἐστὶ τὰ βόρεια, τὰ δὲ ἀριστερὰ τὰ νότια · ὥστε οὖν φυσικῶς τὸ ‘δεξιτεροῦ’ ἐστι ‘τοῦ βορειοτέρου’ . ἡ δὲ τοῦ παντὸς κίνησις πρὸς δυσμὰς γίνεται.*“ Boll, Sphära 383 — wo ich die vorstehenden Stellen gesammelt finde — weist den Gebrauch von „rechts“ = „Norden“, „links“ = „Süden“ auch in den Himmelsbeschreibungen des Manilius und Firmicus Maternus nach. Wenn Aristoteles de caelo II, 2 p. 285b *ἀριστερός* und *δεξιός* für West und Ost gebraucht, so ist das Nord-kibla. Die römischen Auguren bezw. ihre etruskischen Lehrmeister beobachten eine Ost-kibla, sodaß Norden die „pars sinistra“, Süden die „pars dextra“ bezeichnet (Liv. I 18$_7$; Serv. Virg. Aen. II, 693; Isid. orig. XV, 4$_7$; Dion. Halik. II, 5$_2$ f., ebenso die Ägypter nach Plutarch, de Iside 32), nach Varro (de ling. lat. VII, 7; ap. Fest. p. 339; Paul. p. 220) freilich die Orientierung mit der Südseite als „antica“, der Nordseite als „postica“ (Wissowa, Handb. 452$_{7,8}$).

[1] Vgl. Abb. 48 nach Cumont, TMCM II, 395 Fig. 315 mon. 273d.

[2] Genau dieselbe Vorstellung wie bei den Orphikern (oben S. 404$_3$) findet sich bei den Parsi. Vgl. Minokheird 44, 7 p. 319: [2]„ku âçmã u ǵamî u âw u awaré harci añdar i ã âcmãn édum vinârd éçteṭ cuñ murvã khâê. [3] âçmãn ajvar ǵamî u ajér ǵamî khâêa humânâ pa daçtkârî i dâdar ananma vînard éçteṭ ǵamî añdar âçmã édum humânâ cuñ zarda myãn khâêa“. „Himmel und Erde und Wasser und alles andere unter dem Himmel ist so geformt worden, wie das Ei der Vögel. Der Himmel ist über der Erde und unter der Erde einem Ei ähnlich, durch das Händewerk“ (s. unten S. 414$_2$) „des Schöpfers Ahura geformt“ (dieselbe antizrvanistische Theorie bei Plutarch de Isid. 47); „die Erde innerhalb des Himmels, ähnlich wie das Gelbe im Ei“, vgl. Windischmann, Zoroastr. Stud., Berlin 1863, S. 284.

[3] cf. Cumont, TMCM I, 163: „autour du nouveau-né, une bordure decorée des douze signes du zodiaque dessine un encadrement ovoide. Peutêtre doit-on voir dans cette disposition une allusion à quelque doctrine analogue à celle de l'oeuf cosmique des orphiques . . . Un mythe du même genre parait avoir éte raconté en Perse.“ Hierzu vergleicht er Plut. de Isid. 47 — Weltei von Ormuzd erschaffen, von Ahriman durchbohrt, s. Bundahesh III, 16 [West] „the middle of this earth was pierced and entered by him (Ahriman)“ — und Minokh. 44, 7 (oben Anm. 2) ein Bild, das in Indien als „Ei des Brahman“ (Darmesteter, Ormuzd et Ahriman p. 132 ff.), in Phönizien (Philo von Bybl. FHG III, 565), Babylonien (Albiruni, India I, 222 f.), Ägypten (Brugsch, Rel. Myth. 101; Erman, Ägypt, Leben 253; dazu Diod. I, 27; Porph. bei Euseb. praep. ev. III, 11 p. 115; Schol. Germ. p. 190; Photios p. 1594) und bei den Juden (Chagigah XII; Beresch. Rabba 10: „Wie hat Gott die Welt erschaffen? Er nahm zwei Hälften eines Eies und befruchtete

über dem Kopf des Gottes die halbe Eischale, in der unteren Hälfte ist sein Körper, dem gewöhnlichen Typus der Mithrasgeburt entsprechend, bis zu den Hüften verborgen.

Figur 48.
Geburt des Mithras *μεσίτης* aus dem geborstenen Weltei.
Skulpierte Stele in durchbrochener Arbeit aus dem Mithräum von Borcovicum.

Es ist klar, daß hier nicht die geläufige Legende von der Geburt des Gottes aus der „petra genitrix", dem Hysterolithen der großen Göttermutter,[1] der weltumfassenden „*μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα*"[2] oder „matrix mundi",[3] dem

---

die "eine durch die andere", wozu der orphische Ausdruck „*κύον καὶ κυούμενον ᾠόν*" Abel, fragm. 48 p. 168 und oben S. 398$_3$ über Himmel und Erde als Hälften des Eies zu vergleichen wäre), aber auch bei den Letten, auf den Sandwichinseln, bei den Peruanern (Lukas, Grundbegr. 261 ff.) und bei den Finnen (Comparetti, Kalewala 132) volkstümlich war und noch lang bei den Alchimisten nachwirkt (s. Berthelot-Ruelle, Alchim. grecq. II, 20; dazu verweist mich Dr. Horace C. Longwell freundlichst auf Averroes bei Roger Bacon, de secretis operibus etc., Opera hactenus ined. ed. Brewer p. 551).

[1] Vgl. *„Philologus" LXVIII S. 135 ff. über den als *ὀμφαλός*, vulva, oder *μήτρα* aufgefaßten Meteorstein der großen Göttin im allgemeinen und S. 137$_{72}$ über die „petra genitrix" im besonderen. Aus diesem durch Spermazauber (oben S. 183$_{10}$) befruchteten Stein wird der Gott zehn Monate nach den „hilaria Magnae Matris" geboren. Zu der Schlange, die sich um die mithräischen Darstellungen der petra genitrix zu ringeln pflegt (TMCM I, 161$_9$) vgl. oben S. 390 ff. über die Lokalisation der Kybele, Ophias, Adrasteia oder Helike im Poldrachen und die Parallelen *Philologus LXVIII S. 141 f. Cumonts Erklärung der Schlange als Symbol der Erdgöttin a. a. O. ist natürlich richtig, erschöpft jedoch durchaus nicht den mystischen Gedankengehalt des Bildes. Mon. 225 f. TMCM I, 162$_2$ c. II, 330 quillt ein Wasserlauf aus der petra genitrix. Das ist natürlich die mystische, aus dem heiligen Felsen hervorquellende *Πηγή* (oben S. 380 f., besonders 381$_{4, 5}$, Philologus LXVIII S. 195 ff.).

[2] So und *Πηγή* heißt Rhea in den Oracula chaldaica, Kroll S. 19, 27—30, 69. In der Legende von der *Πηγή* im sogenannten „Religionsgespräch" (oben S. 381$_1$) gebiert die kosmische *Πηγή*, von Helios geschwängert „*ἕνα μόνον ἰχθύν*" (Bratke p. 12$_{15}$). Hierzu vgl. man [Plut.] de fluv. 23$_4$ TMCM II p. 36 „*Μίθρας υἱὸν ἔχειν βουλόμενος . . . πέτρᾳ τινὶ προσεξέθορεν· ἔγκυος δὲ ὁ λίθος γενόμενος μετὰ τοὺς ὡρισμένους χρόνους ἀνέδωκε νέον τοὔνομα Δίορφον*". *Δι-όρφος* aber ist, wie ich anderswo ausführlich zeigen werde, der göttliche Fisch (*ὄρφος*, cf. oben S. 241$_0$). Der Mythus ist am Araxes in Armenien — zweifellos aber auch am Araxes in Lykien — lokalisiert. Tatsächlich wird „le commerce incestueux du dieu Miher avec sa propre mère", aus dem der Gott selbst entsteht (ähnlich wie nach Plutarch, de Iside 12, der ungeborene Osiris mit seiner Mutter Isis sich vermählt), in armenischen Quellen (TMCM II, 5a) erwähnt. Es liegt also trotz der notorischen Unzuverlässigkeit dieser pseudoplutarchischen Schrift kein Grund vor, die Echtheit des Mythus zu bezweifeln.

[3] Siehe unten über die „matrix mundi" des En-Sōf bei den Kabbalisten. Vgl.

χάσμα der Erdgöttin, erzählt wird,[1] sondern eine etwas abweichende Version, der zufolge der Gott, wie der Phanes der Orphiker oder der indische Brahma[2] aus dem geborstenen Urei hervorgegangen wäre. Daß es eine solche Version gegeben hat, ist von vornherein wahrscheinlich, seit die durchsichtig gewordene Beziehung der „petra genitrix“ zum Kult der großen vorderasiatischen Muttergöttin die alte, von Cumont gebilligte Hypothese Zoegas[3] zur Gewißheit erhoben hat, daß die Lehre von der Felsgeburt des Mithras ein spezifisch kleinasiatisches, dem Mithriazismus nicht wesentliches Dogma darstellt.[4] Tatsächlich befindet sich unter den Antiken der Villa Albani eine mithräische Chronosstatue,[5] die nur unter der Voraussetzung einer mithräischen Legende vom Weltei ganz zu verstehen ist. Ich zweifle nicht daran, daß Cumont, wenn er auf das modenesische Relief rechtzeitig aufmerksam geworden wäre, nicht nur dieses richtig erfaßt, sondern auch erkannt haben müßte, daß der Chronos der Villa Albani auf der oberen Hälfte des kosmischen Eies[6] steht, d. h. aber, daß auch nach mithräischer Lehre der Zeitgott zunächst ein kosmisches Ei erschafft oder erzeugt. Beide Modalitäten sind denkbar, jede von ihnen scheint in den verschiedenen Schulen oder Gruppen von Eingeweihten ihre Vertreter gefunden zu haben. Denn wie den Orphikern ihr Chronos als „*σοφὸς τέκτων*“ und „*πολιὸς τεχνίτης*“ galt, so liegen auf dem größeren Chronosrelief des Mithräums von Ostia[7] neben dem Gott die Zange und der Hammer jenes *τέκτων*,[8] der nach den Worten der „*Ἐξήγησις τῶν ἐν*

Figur 49.
Zrvan akarana auf der oberen, himmlischen Hälfte des kosmischen Eies stehend. Mithräisches Kultbild in der Antikensammlung der Villa Albani.

*„Philologus“ LXVIII, 138 über die kosmische *μήτρα* im christlich-parsischen Synkretismus der Sethianer, Nikolaiten (Epiph. haer. 25$_5$) und bei den Orphikern (oben S. 397$_1$).

[1] Cumont, TMCM I, 163 hat trotz der deutlich eirunden Form über dem Kopf des Gottes „un fragment de rocher“ zu sehen geglaubt.

[2] Vgl. Darmesteter a. oben S. 410$_3$ a. O.: aus dem Weltei, das ein großes Weltenjahr hindurch bebrütet wird, entspringt Brahma, aus der oberen Eihälfte wird der goldstrahlende Himmel, aus der unteren die silberschimmernde Erde.

[3] Abh. IV p. 132.

[4] Vgl. Cumont, TMCM I, 161$_{10}$ über die Vermutung Zippels, daß im Okzident Kybele als Mutter des Mithras gegolten hat.

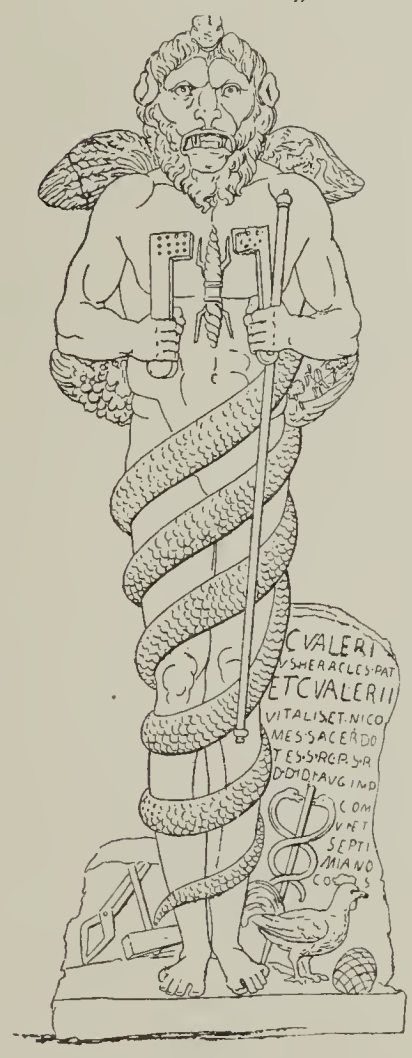
[5] Vgl. oben Abb. 49 nach Cumont mon. 40 TMCM p. 216 Fig. 47.

[6] TMCM II (1896) 216: „un cône orné d'un croissant“ I (1899) 85$_6$: „la demisphère percée (?) du mon. 40 est encore inexpliquée“.

[7] Vgl. unten Abb. 50 nach Cumont, TMCM II, 238 mon. 80 Fig. 68.

[8] Cumont mußte, da ihm die orphischen Überlieferungen über den *Χρόνος τεχνίτης*

Περσίδι πραχθέντων“ [1] — „*τὸν τρισύστατον οὐράνιον ὄροφον ἐτεκτόνησε πανσόφοις τέχναις*“; aus demselben Grunde gibt ihm das Basrelief von Vienne [2] außer dem auch sonst nie fehlenden Schlüssel zu dem von ihm erbauten Himmel noch das Winkelmaß in die Hand, nach dem der Grundriß des Weltenhauses abgesteckt worden ist,[3] ebenso wie bei den Orphikern Kronos — obwohl gefesselt[4] — dem Zeus „*πάντα*



Figur 50.
Zrvanstatue von Ostia mit den Werkzeugen des *Χρόνος τεχνίτης* in der Galleria lapidaria im Vatikan.

entgangen waren, einen synkretistisch-pantheistischen Charakter der vatikanischen Statue annehmen: TMCM I, 82 „pour rappeler . . qu'il contenait virtuellement en lui la puissance de tous les dieux, on plaçait simultanément a ses côtés le caducée de Mercure“ (d. h. vielmehr den im Papyrus TMCM II p. 57 c erwähnten „*ῥάβδος ἐφ' ᾗ ἔστω δράκων*“ der „*ἀνδριὰς λεοντοπρόσωπος*“, den draco flammivomus, den Saturnus [Mythogr. Vatic. III, 162 TMCM II, 53] „in dextra tenere perhibetur“, und der auch auf der Darstellung des *Αἰών*-Saeculum im Utrecht-Psalter [TMCM I, 77 1] abgebildet erscheint) „le marteau et les tenailles de Vulcain (in Wirklichkeit die Abzeichen des *τεχνίτης* oder *δημιουργός*, pers. „Dathusho“ des „Schöpfers“) le coq et la pomme de pin consacrès à Esculape“ (d. h. den Pinienzapfen des Athis wegen des unten zu besprechenden Anklangs von עֵת = „Zeit“ und עִתּוֹ und den Hahn, sei es des *Μήν* (vgl. unten über den ursprünglich lunaren Charakter des Chronos) oder des *ΑΒΡΑΣΑΞ* (365), sei es, daß das Tier als Verkünder des Morgens [„le coq annoncant le jour apparaît un être initié aux desseins de Dieu“ vgl. die rabbin. Zeugnisse bei KARPPE, Orig. du Sohar, Paris 1901 p. 79, cf. 525] zum Attribut des Zeitgottes geworden ist; im Avesta ist der Hahn dem Ahura heilig). Keinesfalls können diese Attribute als „additions récentes“ gelten.

[1] BRATKE, Religionsgespräch 12 19. Im Kommentar zur Stelle (S. 169) hat der Herausgeber diesen *τέκτων* auf den neutestamentlichen Joseph, den Zimmermann (Matth. 13, 55) gedeutet. Ich hoffe jedoch „Philologus“ LXVIII, 199 239 gezeigt zu haben, daß die eingeschobene Erzählung vom Sternwunder der *Ἥρα πηγή* rein heidnisch und in das christliche „Religionsgespräch“ bloß hineingearbeitet ist. Der „*τέκτων*“ als Gemahl der „Quelle“ ist der bei Meliton „Hephaistos“ genannte Gatte der Aphrodite Aphakitis, Ea (cf. oben S. 396 1) „naggar“ (= *τέκτων*) als greiser Gemahl der Gula. Der Buhle der Göttin, *Ἥλιος* ist der Sonnengott Ninib, bei Meliton Ares genannt.

[2] Vgl. unten Abb. 51 nach CUMONT, Mon. 277 TMCM II, 400 Fig. 320.

[3] In der zrvanitischen Kosmogonie des ʿUlema-i-Islam trad. BLOCHET, Rev. hist. rel. XXXVII 1898 p. 42 heißt es „il créa d'abord le ciel avec la mesure de vingt-quatre“. Vgl. oben S. 390 3 und unten (zu Abb. 53) über das 24teilige Szepter des Weltschöpfers bei den Orphikern.

[4] Vgl. Procl. in Plat. Tim. II 63 E ABEL fr. orph. 117 f. p. 197 f.: Zeus erbittet bei der Weltschöpfung die Mitwirkung des Kronos („*πρὸ τῆς ὅλης δημιουργίας . . . τὸν πατέρα παρα-*

τὰ μέτρα τῆς ὅλης δημιουργίας . . ἐνδίδωσι.“[1] Als *τέχνημα*, nicht als *γέννημα*[2] kann also auch der mithräische Chronos das Weltei kunstvoll erschaffen haben. Andrerseits kann er es aber sehr wohl auch physisch gezeugt haben, denn wie der orphische, ist auch der persische Zeitgott zwiegeschlechtig gedacht.[3] Auf den mithräischen Darstellungen sind seine Schamteile fast regelmäßig verhüllt und zwar absichtlich, wie der Ausdruck „*ἀνδριὰς λεοντοπρόσωπος περιεζωσμένος*“ in der Anweisung des Pariser Zauberpapyrus[4] beweist: „on a évidemment voulu laisser le sexe du personnage indécis“ sagt Cumont,[5] „pour montrer . . . qu'il avait procréé seul“. Es ist daher kein Anlaß, dem Firmicus Maternus einen Irrtum vorzuwerfen,[6] wenn er die schlangenumwundene, dreiköpfige Statue des Zeitgottes geradezu als weiblich bezeichnet.[7] Vielmehr führt Chronos offenbar, genau so wie die weibliche Seite seines Zwitterwesens bei den Orphikern mit einer Epiklese der Kybele als *Ἀδράστεια*, *Ἀνάγκη* oder *Μοῖρα* benannt wurde,[8] in den Mithräen selbst einen zweiten, weiblichen Namen, der auch in griechischer Übersetzung erhalten ist: „*Zouroúm*[9]

καλεῖν εἰς τὴν τῆς δημιουργίας σύλληψιν“ . . . „*πρὸς δὲ τὸν Κρόνον . . μετὰ τοὺς δεσμοὺς μόνον οὐκ εὐχόμενός φησιν· ‘Ὄρθου δ’ ἡμετέρην γενεήν, ἀριδείκετε δαίμων’*“ cf. Procl. in Plat. Crat. p. 30 f. Abel ibid. „*Κρόνος ἐπιστατεῖ τῆς ὅλης δημιουργίας· διὸ καὶ ‘δαίμονα’ αὐτὸν ὁ Ζεὺς καλεῖ παρ’ Ὀρφεῖ ‘ὄρθου κτλ.’* Hierzu vgl. Minokheird c. III SBE XXIV 8 „The creator, Aûharmazd, produced this .. creation ... with the blessing of Unlimited Time (Zôrvân akarana)“; ʿUlema-i-Islam, trad. Blochet p. 41: „tout ce que fît Ormazd, il le fît avec l'aide du Temps“.

[1] Abel fr. orph. Nr. 118, p. 198.

[2] Vgl. oben S. 397$_3$; S. 410$_2$ Minokheird 44$_7$ p. 319 das Ei als „Händewerk“ des Schöpfergottes und oben S. 98 die von Bel aneinandergeschmiedeten Hemisphären.

[3] Vgl. Nöldeke, Festgr. f. Roth, Stuttg. 1893 S. 37 aus den syr. Akten des Adhur-Hormizd: „Wenn sie (d. h. Feuer und Gestirne) Hormizd in sich selbst, d. h. bloß in seinem Leibe empfangen und geboren hat, so ist er wie sein Vater Zurwân mannweiblich, wie die Manichäer sagen.“ Auch bei Eznik p. 379 ff. Langlois ist Zrvan mannweiblich. Zum mannweiblichen Hormizd vgl. den mannweiblichen Zeus der Orphiker.

[4] Vgl. das Zitat oben S. 413$_6$.

[5] TMCM I, 82. cf. Zoega, Abh. IV, 202 ff.

[6] Cumont, TMCM II p. 14$_1$ cf. 57c nimmt unnötigerweise eine Verwechslung mit Hekate an.

[7] De errore prof. relig. c. 4: „mulierem quidem triformi vultu“ — also genau entsprechend der orphischen Beschreibung des Chronos mit der *κεφαλὴ λέοντος, ταύρου, δράκοντος* (oben S. 394), während in den bisher gefundenen Denkmälern der dritte Kopf noch nie gefunden worden ist — „constituunt“ (sc. Persae et magi omnes, qui Persicae regionis incolunt fines) „monstrosis eam serpentibus“ (vgl. die zwei Schlangen auf der Chronosstatue von Walheim mon. 242bis TMCM II p. 507) „inligantes, virum vero abactorem bovum colentes . . . Hunc Mithram dicunt“ etc.

[8] Vgl. oben S. 391, 396$_4$, 397$_1$.

[9] Die Vokalisierung ist die syrische. Vgl. Nöldeke a. a. O. 35$_2$.

(= Zrvan pers. = „Zeit“) *ὃν ἀρχηγὸν πάντων εἰσάγει* (sc. *Ζαράσδης*) *ὃν καὶ Τύχην*[1] *καλεῖ*“ sagt der Bischof Theodor von Mopsūhestia[2] in seiner Polemik gegen die Magier. In den mithräischen Denkmälern ist diese Chronosepiklese deutlich genug durch das Ruder der Tyche ausgedrückt, das Zrvan auf dem Straßburger Relief[3] in der Hand hält. Überdies ist der Kult der bei den Orphikern mit Chronos identifizierten Ananke[4] in den Mithrasmysterien ausdrücklich durch Proclus[5] bezeugt.

Wenn also nach zrvanitischer, bei den Magusäern Kleinasiens,[6] ebenso wie bei den Armeniern[7] und im Sassanidenreich[8] nachweisbarer Lehre[9]

---

[1] Der entsprechende avestische Ausdruck ist nach einer freundlichen Mitteilung von Dr. GEORG HÜSING das dem griechischen *Μοῖρα*, besser noch *Λάχησις* gleichwertige Wort „Baḫtəm“ = „das Zugeteilte“. Bei den Semiten würde, wie mir HOMMEL zeigt, die Göttin Manât einzusetzen sein. Vgl. auch unten über die Äquivalenz von Chronos und *Χρεών* = „Notwendigkeit“ bei Anaximander fr. 9.

[2] ap. Phot. Bibl. cod. LXXXI p. 63 BEKKER; cf. CUMONT, TMCM I, 18_2 ibid. 86_2 über die Identifikation von „Zeit“ und „Schicksal“ bei Firdusi.

[3] Mon. 253 TMCM II, 375, Fig. 286.

[4] Die armenische Paraphrase des Theodor bei Eznig von Goghp § 1 p. 379 trad. Langlois bietet außer der Übersetzung für *Τύχη* (bakht, cf. oben Anm. 1) noch einen dritten Namen für Zrvan, nämlich „p'ark'“ = „Glanz“. CUMONT, TMCM I, 86_4 erklärt das richtig als Übersetzung von persisch „hvarêno“ (vgl. Par = hvarêno in armenischen Personennamen, HÜBSCHMANN, Armen. Gramm. p. 89 Nr. 212 ff. TMCM 133 Nr. 32); aber *δόξα*, wie CUMONT meint, kann doch unmöglich neben *Τύχη* als dritter, im Exzerpt des Photios ausgelassener Name des Zrvan im Text des Theodoros gestanden sein. Die Lösung gibt die Nachricht des Proklos in Plat. rem. publ. p. 60 Z. 3 SCHÖLL, daß in dem pseudepigraphen Buch *Περὶ φύσεως* des „Zoroaster“ *Ἀνάγκη* dem *Α⟨ἰθ⟩ήρ* gleichgesetzt war; vgl. die oben S. 391_1 zitierte Placitastelle und Jamblich. Theol. Arithm. S. 61: *„τὴν Ἀνάγκην οἱ θεολόγοι τῇ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ ἐξωτάτῃ ἄντυγι ἐπηχοῦσι.“* *Τύχη* und *Αἰθήρ* (für *Ἀνάγκη*) dürften also bei Theodor den Zrvanepiklesen „bakht“ und „p'ark'“ bei Eznig von Goghp entsprochen haben.

[5] Prokl. in Plat. rem publ. p. 120_{22} nach KROLLS Ergänzung TMCM I, 87_0: *„Ἀλλὰ καὶ ὅτι τῇ Θέμιδι τὴν αὐτὴν εἶναι τὴν Ἀνάγκην οὐ μόνον ἐκ τῶν Ἑλληνικῶν θεογονιῶν πιστόν, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν Περσικῶν τῶν τοῦ Μίθρα τελετῶν παρ' αἷς πᾶσαι αἱ τῆς Θέμιδος ἐπικλήσεις πρῶται, μέσαι, τελευταῖαι συνάπτουσιν καὶ τὴν Ἀνάγκην λέγουσαι σαφῶς Θέμι καὶ Ἀνάγκη καὶ τοῦτο ἐπὶ πασῶν.“*

[6] Epiph. pan. III, II, 12 f. S. 1094 ∾ 510 ÖHLER, Corp. heres.; cf. Bardesanes bei Euseb. praep. ev. VI, 10, 9 (= 16) *„τὸ δὲ τῶν Μαγουσαίων ἔθνος . . . Ζαρουάν τινα ἀρχηγὸν τοῦ γένους ἐπιφημίζουσιν“*.

[7] Vgl. die armenischen, mit Zrvan zusammgesetzten Namen CUMONT, TMCM I, 197.

[8] Unter Yezdegerd II (438—457 n. Chr.) war die zrvanitische Doktrin die persische Staatsreligion. Vgl. DARMESTETER, Zend-Avesta I, 221.

[9] Zuerst bezeugt durch Eudem; vgl. Eudemi fragm. coll. SPENGEL p. 171 ∾ Damascius, De princip. 125bis p. 322 RUELLE: *„Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ ἄρειον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὔδημος, οἱ μὲν Τόπον“* (darüber unten), *„οἱ δὲ Χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς*

von diesem zwiegeschlechtigen Gott als Zwillinge[1] der lichte himmlische Ahura Maçda und der chthonische[2] *ἀντίθεος* Angra Mainyu er-

καὶ σκότος πρὸ τούτων, ὡς ἐνίους λέγειν· οὗτοι δὲ οὖν καὶ αὐτοὶ μετὰ τὴν ἀδιάκριτον φύσιν διακρινομένην ποιοῦσι τὴν διττὴν συστοιχίαν τῶν κρειττόνων· τῆς μὲν ἡγεῖσθαι τὸν Ὡρομάσδη, τῆς δὲ τὸν Ἀρειμάνιον". cf. Eznik, refut. haeres p. 113 f. ed. Veneta; p. 379 ff. trad. Langlois; Elisäus, Geschichte von Vrtan p. 41 ed. Veneta II, 193 trad. Langlois ~ Cumont, TMCM II, 5a „Ormuzd et Ahriman nacquirent d'un père et non d'une mère".

Figur 51. **Zrvan und die Zwillinge.** Mithräisches Relief im Museum von Vienne.

Dagegen erwähnen die syrischen Akten des Adhur-Hormizd (Cumont, TMCM I, 134$_{43}$, Nöldeke a. a. O. S. 37) eine Gattin des Zûrvan und Mutter des Hormizd mit dem unverständlichen, wohl korrupten Namen כישורג, כושירג, oder כישרג, genau so wie bei Bakchylides (oben S. 391$_5$) Chronos mit Nyx gepaart erscheint; vgl. übrigens dazu *Νύξ* in einer Aufzählung mithräischer Gottheiten bei dem Akademiker des dritten vorchristlichen Jahrhunderts Euandros (Zenob. Prov. V, 78 TMCM I, 362 zu II, 51). Auch der bei Eznig a. a. O. überlieferte Mythus, wonach der dunkle und übelriechende Ahriman, um dem lichten Bruder zuvorzukommen, den Mutterleib durchrissen habe (Parallelen in den Legenden von Jakob und Esau, Gen. 25$_{22}$ ff.; von Perez und Serah, Gen. 38$_{28}$; Akrisios und Proitos, Hesych s. v. *Ἄκρ.*; Krisos und Panopeus, Tzetz. Lykophr. 939; Gruppe, Handb. 182) scheint ursprünglich eine Mutter und nicht den doppelgeschlechtigen Vater allein vorauszusetzen.

[1] James Darmesteter, der die Zrvaniten im Sinne der orthodoxen Parsi für Sektierer hält — man erinnert sich, daß auch in der christlichen Kirchengeschichte der Begriff der Häresie lange Zeit mißbräuchlich gerade auf jene Lehren angewendet wurde, die das ursprüngliche, späteren Wandlungen der Lehre gegenüber, zäh festgehalten haben — hat darauf hingewiesen, daß sie sich mit ihrer Doktrin wahrscheinlich auf den Vers Yasna XXX$_3$ „aṭ tâ Mainyû paouruyê ya yémâ hvafena asrvatem" beriefen, da das „Dinkart" betont, man dürfe ja nicht aus diesem Verse die gemeinsame Abstammung des Ormuzd und Ahriman abzuleiten versuchen. Diese Warnung hat offenbar das Zend-Wort „yémâ" im Auge — in der Pehlviversion durch das Ideogramm „gumaî" unbekannter Lesung und Bedeutung (glossiert mit „vinâs u karfak" „Sünde und Tugend") wiedergegeben — das genau dem Wort „yama" „Zwilling" im Skr. entspricht. „Mais on peut se demander" bemerkt hiezu Blochet, Rev. hist. rel. 37 B. 1898 p. 28 „comment cette assimilation, compréhensible chez un grammairien, avait pu leur venir en esprit". Natürlich ist die Sekte in Wirklichkeit nicht aus der vorausgesetzten, eines modernen Sprachforschers würdigen Überlegung herausgewachsen, sondern das Wortspiel dient dazu, eine vorhandene, ältere und ungern aufgegebene Lehre in dem widerstrebenden jüngeren Text nachzuweisen.

[2] cf. Herodot VII, 114: (persische Menschenopfer) „*τῷ ὑπὸ γῆν λεγομένῳ εἶναι θεῷ*". Plutarch, de Isid. 46 TMCM II, 33 Z. 4 wird Oromasdes als *φῶς τῶν αἰσθητῶν*, Areimanios

zeugt worden sein sollen, so wird man nun wohl aus der Chronosstatue der Villa Albani den naheliegenden Schluß ziehen können, daß die beiden Götter aus dem kosmischen, von Zrvan erzeugten Ei hervorgegangen sind und geradezu der oberen und unteren Hälfte des *ἀργυφεὸν ᾠόν* entsprechen. Schon Cumont[1] hat ganz richtig gesehen, daß die beiden Dioskuren, rechts und links von dem mithräischen Chronos auf dem Relief von Vienna[2] aufgestellt, die beiden Himmelshemisphären[3] versinnlichen. Allein nach einem von ihm selbst[4] trefflich begründeten Erklärungsprinzip muß nun auch weiter gefragt werden, welche iranischen Gottheiten die vertrauten Bilder der griechischen Dioskuren hier vertreten.

Die Antwort auf diese Frage kann dann aber wohl kaum zweifelhaft sein. Die griechischen „Zwillinge", die Sinnbilder der Hemisphären, vertreten hier die Zwillingssöhne des Zrvan, Ormuzd und Ahriman, die obere bezw. untere Hälfte des kosmischen Eies, und das mit um so größerem Recht, als ja auch nach griechischem Mythus die göttlichen, reisigen Zwillinge aus dem silbernen Weltei hervorgehen.[5] Galten aber

als *σκότος* und *ἀγνοία* (vgl. griech. *Ἀ-ΐδης*) bezeichnet. Bei Hippolyt. refut. I, 2 wird Ahriman geradezu als *χθόνιος* dem *οὐράνιος Ὡρομασδής* entgegengesetzt.

[1] TMCM I p. 85$_{10}$.

[2] Abb. 51. Ebenso sieht man die Dioskuren auf den Denkmälern von Sitifis in Africa CIL VIII, 8443, 8444, 8451, 8453 (TMCM I, 86$_1$) neben dem mit Chronos identischen oder ausgeglichenen „Saturnus frugifer" (cf. oben S. 386$_0$).

[3] cf. Philon, de dec. orac. 12 (II, 189 M) *„Τὸν οὐρανὸν εἰς ἡμισφαίρια τῷ λόγῳ διχῇ διαιρέμαντες, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆς, τὸ δὲ ὑπὸ γῆς Διοσκόρους ἐκαλέσαντο."* Julian or. IV, 147A (191 Z. 2 Hertl.) *„Ἡμισφαίρια τοῦ παντὸς τὰ δύο* (sc. *Διόσκουροι*)." Joh. Lyd. de mens. IV, 17 p. 78 ed. Wünsch: *„οἱ φιλόσοφοί φασι Διοσκόρους εἶναι τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαίριον."*

[4] TMCM I p. 74: „les peintres ou les sculpteurs, auxquels s'imposait la tâche de figurer . . . les divinités et les légendes du mithriacisme, ont rarement imaginé pour ces sujets inaccoutumés des compositions originales. Ils ont repris, en les adoptant avec plus ou moins de bonheur . . . les vieux motifs de l'art grec. Ces assimilations facilitent en apparence les recherches de l'archéologue, puisqu'elles lui permettent d'attribuer immédiatement un nom à des images familières, mais en réalité elles multiplient les chances d'erreurs, car elles ont introduits dans des figures détournées de leur veritable nature des détails conventionnels qui n'y ont plus aucun sens . . . Même au point de vue de l'interprétation mythologique, il est donc nécessaire de retrouver, autant que possible, le prototype des personnages ou des scènes, que nos marbres reproduisent" etc. cf. ibid. p. 137.

[5] Vgl. Ibyk. fr. 16: *„λευκίππους κόρους . . ἅλικας ἰσοπάλους ἐνιγυίους, ἀμφοτέρους γεγαῶτας ἐν ὠέῳ ἀργυρέῳ"*. Die Verse beziehen sich allerdings nicht auf die Zwillingssöhne des Zeus *Κύκνος* und der Leda (lada, kleinasiat. = „Frau"), aus deren Ei bekanntlich Helena geboren wird, sondern auf die Doppelgänger der spartanischen Dioskuren, die elischen Molioniden. Allein gerade das Motiv der Eigeburt bei der

Maçda und Ahriman als obere und untere Hälfte des Welteies, dann erklärt die Darstellung der Mithrasgeburt von Borcovicum aufs schönste die vielumstrittene Überlieferung des Plutarch[1] über den Mithras *μεσίτης* („*καὶ προσαπεφαίνετο* [sc. *Ζωροάστρης*] *τὸν μὲν* [*Ὡρομάζην*] *φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ'ἔμπαλιν* [*Ἀρειμάνιον*] *σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ'ἀμφοῖν εἶναι τὸν Μίθρην· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν*"), zusammen mit der oben besprochenen Porphyriosstelle über die Lage des Mithras auf dem Wendekreis zwischen der südlichen und nördlichen Halbkugel: ist es doch bekannt genug,[2] daß die südliche Hälfte des Himmelskreises von der Wage an gerechnet, als Hades oder himmlisches Totenreich, die nördliche als Sonnen- oder Lichtreich galt. Er, dessen Namen schon Windischmann[3] von der Wurzel „mith" = religare" ableitete, — als Appellativum heißt „mithra" im Zend „Vertrag" (obligatio) — den Meillet neuerdings im Avesta und in den Veden als Personifikation des „Vertrages" („contrât") nachweisen will, den ich selbst oben[4] als Synonym zu babyl. „rikiš šamē" oder „markasu rabbu", griech. „*ξυνδεσμός οὐρανοῦ*" zu erweisen versucht habe, steht, wie es sich für eine Verkörperung des himmlischen „Bandes"[5] gehört, als *μεσίτης* und verbindende Klammer[6] mitten zwischen der lichten und der dunkeln Hälfte

Schwester der Tyndariden beweist, daß es sich nur um lokale Varianten der Dioskurensage handelt, in der das Ei von jeher wesentlich gewesen sein muß.

[1] De Isid. 46 p. 81 Parthey, TMCM II p. 33 Z. 5.

[2] Siehe zuletzt Boll, Sphära 247.

[3] Mithra p. 56; cf. Yašt VI, 5 M. als Verbindung zwischen Sonne und Mond.

[4] M. A. Meillets Aufsatz „le dieu Indo-Iranien Mitra", Journal-Asiatique, Juli-August 1907 S. 143 ff. ist mir durch die Güte des Verfassers, leider erst nach der Drucklegung des Abschnittes S. 176 ff., zugänglich geworden. Glücklicherweise habe ich nichts Wesentliches an meiner Theorie zurückzunehmen. Lies bloß oben S. 177 Z. 16 statt „iranisierten (?)" „iranischen". Meillet legt, wie mir scheint, nicht zum Vorteil einer Erklärung der Bedeutungen „Freund" und „Vertrag" (d. h. „Bundesbruder" und „obligatio") statt der von Windischmann verglichenen Wurzel „mith" nach Brugmann, Grundr.[2] II, 1, 345 altes „*mei" = „échanger" zugrunde.

[5] Oben S. 95—98; 175_8, 176 oben.

[6] Vgl. Muhammad asch Schahrastani trad. Haarbrücker, Halle 1850, I S. 295 über die persischen Marcioniten („Markûnîja"): „sie nehmen zwei ewige, sich befeindende Grundwesen an, das Licht und die Finsternis, aber auch noch ein drittes Grundwesen, nämlich den gerechten Vermittler, den Verbinder. Er sei die Ursache der Vermischung (vgl. unten S. 421_3 über die *αἰμομιξία* der beiden Götter), denn die feindlich gegenüberstehenden vermischen sich nur durch einen, der sie verbindet. Sie sagen, der Vermittler sei auf der Stufe unter dem Licht und über der Finsternis." Bei der nächstverwandten Sekte der Thanawîja (= Dualisten, ibid. p. 296) wird die „Vermischung" so geschildert, daß das Licht ein Stück von der an der Grenze beider Reiche mit Licht vermischten Finsternis verschluckt habe. Das ist genau der bekannte orphische Mythus von der Verschlingung des Mittelwesens (unten S. $419_{1.2}$) Phanes durch Zeus.

des Weltalls, genau entsprechend dem orphischen Phanes, der die Lichtwelt wie der gnostische *Ὅρος* nach unten hin abgrenzt[1] und von den Neuplatonikern *„πέρας τῶν νοητῶν θεῶν, ἀρχὴ δὲ τῶν νοερῶν*[2] genannt wurde, — der goldenen, aus dem Äther herabhängenden *σειρά* der Orphiker,[3] die noch bei den spätesten Mystikern[4] unter dem Namen „aurea catena Homeri“[5] im höchsten Ansehen stand. Noch bei Philon, wo der Mithrastitel *μεσίτης* bekanntlich auf den *θεῖος Λόγος* übergegangen ist, findet sich auch wieder das entsprechende Bild von der kosmischen Weltenfessel: *„ὅτε γὰρ τοῦ ὄντος Λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα . . . καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι“ . . .*[6] Endlich darf wohl darauf hingewiesen werden, daß Mithras nach zwei voneinander ganz unabhängigen Zeugnissen — der oben[7] bereits besprochenen Herodotstelle und einer baktrischen Münze[8] —, einem Grunddogma der Magier-

[1] Prokl. in Plat. Crat. p. 65 ABEL p. 197 Nr. 116: *„ὡς δ'ἂν οἱ Ὀρφικοὶ φαῖεν· ἄνωθεν μὲν ὁριζόμενος (ὁ ὑπερουράνιος τόπος) τῷ αἰθέρι, κάτωθεν δὲ τῷ Φάνητι“*. Über den valentinianischen *Ὅρος* vgl. Epiph. haeres. 31 4; Iren. I, 2 4; Hippol. VI, 31. Exzerpta Theodot. § 22.

[2] Hermias in Plat. Phädr. p. 143 ABEL p. 186.

[3] Prokl. in Plat. Tim. III, 146E: *„καὶ οὗτός ἐστιν ὁ κρατερὸς δεσμός, ὡς φησιν ὁ θεολόγος, διὰ πάντων τεταμένος καὶ ὑπὸ τῆς χρυσῆς σειρᾶς συνεχόμενος· ἐπ' αὐτῷ γὰρ ὁ Ζεὺς τὴν χρυσῆν ὑφίστησιν σειρὰν κατὰ τὰς ὑποθήκας τῆς Νυκτός· 'αὐτὰρ ἐπὴν δεσμὸν κρατερὸν περὶ πᾶσι τανύσσῃς | σειρὴν χρυσείην ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα'“* und die übrigen ABEL p. 201 Nr. 122 gesammelten Stellen.

[4] Vgl. die von Goethe so hoch geschätzte „Aurea catena Homeri“ von KOPP S. 20: „Die Kette Homeri sich also beweist, nachdem das Chaos von dannen sich reißt, selbe muss schmieden ein flüchtiger Geist, Spiritus Mundi sein Namen heißt.“

[5] *Θ* 19: *„σειρὴν χρυσείην ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες“* cf. v. 25 *„σειρὴν μέν κεν ἔπειτα περὶ ῥίον Οὐλύμποιο | δησαίμην“*. Höchstwahrscheinlich hängt der von *ἅλυσις* „Kette“ abgeleitete Zeus *Ἁλύσιος* und der Bergname *Ἅλυσις* (beides bei BURSIAN, Geogr. Griech. 2, 533) mit diesem Mythus von der kosmischen Kette zusammen.

[6] De profug. I, 562, vgl. die Nachträge zu S. 95 8.

[7] S. 177 f.

[8] GARDNER pl. XXVII, 14 cf. p. 138 n. 20, CUMONT, TMCM II p. 186 Fig. 2: Gold, Obv. Brustbild des Hooerkes, Rev. Göttin mit Diadem und Nimbus, nach rechts gewandt, in der Hand ein Füllhorn, rechts ein Prägezeichen; Legende: *MIOPO*. Vgl. über die Namensformen *Μειρο, Μιρο, Μιρρο, Μινρο, Μυρο, Μόρο* AUREL STEIN, Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins, Babylonian and Oriental Record 1887 p. 2—3. CUMONT a. a. O. S. 187: „une seule monnaie nous montrerait Mithra comme une divinité féminine vêtue à la grècque et portant une corne d'abondance. Il est probable, que le mot *Μιορο* inscrit en exergue est dû à une simple erreur du graveur“. M. E. widerspricht es jeder historischen Methode, zugleich einen Zeugen wie Herodot und ein offizielles Münzgepräge des Irrtums zu beschuldigen, zumal da die einzigen Namen, mit denen *Μιορο* verwechselt worden sein könnte, *Μαο* oder *Μαναοβαγο*, doch wieder männliche Götter sind. Der Ausdruck „fausse légende *ΜΙΘΡΟ*“, den CUMONT I, 224 3 auf diese Münze anwendet, ist irreführend, da doch niemand je an eine

theologie[1] entsprechend, genau wie Phanes als zweigeschlechtig gilt,[2] und wie dieser dem Mond,[3] dem Zeus,[4] dem Dionysos[5] gleichgesetzt wird. Mehr als das, die gewöhnlichste Bezeichnung des Phanes als „Eros" scheint geradezu eine Übersetzung für „Mithra" zu sein. Wenigstens bedeutet „mihr", die neupersische, auch für den Gott noch gebrauchte Form, in der Poesie „Sonne", in Prosa jedoch „Freundschaft", „Liebe",[6] demnach genau das griechische „Eros" oder, wie dieses kosmische, die streitenden Hälften der Welt zusammenhaltende Prinzip bei Empedokles genannt wird, *Φιλία* bezw. „*Φιλότης*". Nur aus diesen Voraussetzungen erklärt sich dann auch, daß neben der orphischen Lehre von der Entstehung der Gaia und des Uranos aus den beiden Hälften des Welteis,[7] eine zweite, ebenfalls als orphisch bezeichnete Überlieferung[8] bestehen konnte, in der die untere Hälfte des Welteies nicht weiblich als Gaia, sondern männlich als „*Πλούτων ἄδου τε καὶ νεκρῶν βασιλεύς*" bezeichnet war. Da an den Namen *Γαῖα* auch die Vorstellung des in mindestens

---

Fälschung auch nur entfernt gedacht hat. — Vgl. oben S. 178[4] und 414[3], dazu die folgende Anmerkung über den zwiegeschlechtigen Zrvan, Ahura-Maçda und Ahriman.

[1] Nach Diog. Laert. prooem. sectio VI bekämpfen die Magier nachdrücklich den Glauben an einen Unterschied des Geschlechtes bei den verschiedenen Göttern. In der Tat ist nicht nur Zrvan, Diav und Mithra, sondern auch der *ἀντίθεος* Ahriman zwitterhaft gedacht. J. H. Moulton, Transact. IIIrd Intern. Congr. Hist. Relig., Oxford 1908, vol. II p. 98 hat richtig bemerkt, daß das griechische *Ἀρειμάνιος* unmöglich auf die altpersische Form für das avestische Angra Manyu „*ahramanyuš" (vgl. späteres „ahraman") zurückgehen kann, sondern eine weibliche Namensform „*ahrīmanyuš" voraussetzt. Nur wenn A. zweigeschlechtig ist, lassen sich Überlieferungen verstehen, wie Minokheird III, 10 (SBE XXIV): „Aharman the wicked miscreated the demons and fiends . . . by his own unnatural intercourse."

[2] Vgl. auch Cumont, TMCM I, 235 „on le revêt des anaxyrides largement échancrées, qui rappellent la mutilation d'Attis" (Mon. 5, 5bis).

[3] TMCM 235[4]. cf. M. Henle, Theol. Quartalschr. XVII Tübingen 1888 „Men- und Mithraskult in Phrygien".

[4] Oben S. 362[2]. Die Inschrift mit dem Mithras Astrobronton (Cumont 585) ist leider nicht unzweifelhaft bezeugt. Vgl. jedoch Cumont zu Inscr. 61.

[5] Über die Ausgleichung von Mithras und Sabazios in Lydien s. TMCM I, 235[6].

[6] TMCM 225[1]: „en persan moderne «Mihr» signifie simplement „soleil", l'expression «Mir w Mah» — le soleil et la lune — est fréquente en poésie. En prose le mot ne parait être pris que dans l'acception de «amitié, amour»." Vgl. Meillet a. a. O. S. 144 skr. mitra, masc. „ami" „mitra, neutr. „amitié". Zur Bezeichnung der Sonne als „mihr" vgl. oben S. 374 f. die arab. Benennung des Mondgottes als „Wadd" „Liebe" und die auf den Namen Wadd-Hadad in der aramäischen Kultsprache der Magusäer zurückgehende Gestalt des Zeus-Eros. Es ist nun klar, daß auch der Synkretismus Zeus-Mithras auf den gleichen Voraussetzungen beruht.

[7] Oben S. 398[3].

[8] „Apion" bei Ps. Clem. Rom. Homil. VI, 4 Abel fr. orph. 38 p. 161.

zwei Theogonien[1] unmittelbar an die Trennung anschließenden *ἱερὸς γάμος* des Himmels und der Erde gebunden ist, kann hier nicht etwa eine der sonst auch wohl vorkommenden Doppelbenennungen eines Wesens innerhalb einer und derselben Schrift vorliegen; der angebliche Apion muß vielmehr aus einer besonderen Überlieferung geschöpft haben, die der eben wiederhergestellten iranischen Theogonie noch besonders nahe stand: denn Pluton bezw. Hades ist die regelmäßige Benennung des persischen Angra Mainyu in griechischen Texten,[2] und die Entstehung von *Οὐρανός* und *Πλουτών* aus den Hälften des geborstenen Welteies, in dem Phanes-Eros sich bildet, entspricht genau der Geburt der feindlichen Brüder Ahura-Maçda bezw. Diav und Angra-Mainyu, zwischen denen der Mittler Mithras, der lichte Gott „Liebe“[3] ein kosmisches Band herstellt, aus dem Ei des Zrvan. Den Wert dieser Gegenüberstellung aber erkennt man am besten, wenn man den Wortlaut dieser orphischen Überlieferung mit dem Chronosbild im Casino Albani (Fig. 49) vergleicht.

Sie begann, wie oben[4] gezeigt worden ist, mit der Entstehung des Welteies aus dem Zwitterwesen *Κρόνος-Ῥέα*[5] innerhalb der kosmischen *μήτρα*, dem uranfänglichen *χάος* oder *βύθος ἄπειρος*. Im Innern des Eies entwickelt sich ein leuchtendes zwiegeschlechtiges Wesen; durch die dabei erzeugte innere Bruthitze zerspringt das Ei, aus der oberen Hälfte der Schale wird der Himmel — iranisch Diav oder Ahura Maçda — aus der unteren *Πλουτών* — bezw. Angra Mainyu. Der Gott im Ei, der leuchtende „Phanes“ oder Eros — nach der oben vorgetragenen Deutung die Übersetzung von „Mithra“ — schwingt sich heraus, nimmt auf der Oberseite des Himmels seinen Platz ein und umleuchtet dort

[1] Ps. Clem. Rom. Recogn. X, 7, 316, ABEL p. 163. Aus dem Bund des *Οὐρανός* und der *Γαῖα* gehen die hesiodeischen Titanen und Titaninnen hervor. Die angezogene orphische Schrift scheint eine Verschmelzung zwischen Hesiod und einer orphischen Schrift versucht zu haben; in der sog. Theogonie des Hieronymus und Hellanikos, die dem Athenagoras legatio pro Christ. 294c (ABEL p. 163 f. Nr. 39) vorlag, zeugen die aus dem Ei entstandenen Gottheiten Uranos und Gē die Klotho, Lachesis und Atropos, eine Geneologie, die mit den Darstellungen des weiter unten zu besprechenden Mithrasreliefs von Osterburken genau übereinstimmt, ferner die drei Kyklopen und drei Hekatoncheiren aus der Parallelfabel bei Hesiod Theog. 140, 149.

[2] CUMONT, TMCM 139$_2$, 131 Nr. 3.

[3] Oben S. 420$_6$. Da Areimanios auch als weibliches Urwesen galt (oben S. 420$_1$) und ein persischer Mythus von der *αἰμομιξία* des Ormuzd und Ahriman (Beleg unten) durch Vermittlung des verbindenden Liebesprinzips Mithra (oben S. 418$_6$) wirklich bezeugt ist, erklärt sich ohne weiteres, wieso in der einen orphischen Fassung der vorausgesetzten Kosmogonie hier der *γάμος* des Uranos und der Gaia eingeschoben werden konnte.

[4] S. 397$_1$.

[5] *ΚΡΟΝΟΣ* (88) *ΡΕΑ* (23) = **111** (vgl. oben S. 344 und 346 die Einzelpsēphoi und oben S. 335$_4$ 1111 = *ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ*).

im überhimmlischen Raum den *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ*.[1] Der Sinn dieses Satzes ist dadurch vollkommen unkenntlich gemacht worden, daß Abel in seiner Gedankenlosigkeit *αἰών* klein gedruckt hat. Wer beachtet, daß im fr. 83_4 [2] *Φύσις* und *Αἰὼν ἀπείριτος* — des Metrums wegen für *ἄπειρος* — genau so gepaart erscheinen wie Chronos und Physis in den Inschriften der „Apotheose Homers“,[3] und ferner auf die Isopsephie von *ΑΠΕΙΡΟΣ* ($1+16+5+9+17+15+18=81$) = *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* ($1+3+7+17+1+19+15+18$) gebührende Rücksicht nimmt, wird ohne weiteres zugeben, daß *ΑΙΩΝ* ($1+9+24+13$) *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) hier der bei Damaskios überlieferten Formel *Χρόνος ἀγήρατος* als ergänzendes Synonym zur Seite tritt.[4] Auch wenn man die von manchen Sprachvergleichern angenommene Verwandtschaft der Worte „Zrvan“ und „Chronos“[5] ganz beiseite läßt, kann nämlich nicht übersehen werden, daß *Χρόνος ἀγήρατος* das persische „Zrvan akarana“ lautlich so genau als möglich nachzubilden versucht. Dem Sinn nach entspricht aber *ἀγήρατος* nicht dem Epitheton „akarana“, dessen Sinn Roth als erster mit „grenzenlos“, „unendlich“ richtig bestimmt hat, sondern dem ebenfalls[6] für Zrvan überlieferten Beiwort „azarmān“,[7] „alterslos“. Hier tritt also das isopsephische *ἄπειρος* in die Bresche. Der Ersatz von *Χρόνος* durch *Αἰών* endlich hat natürlich einen durchaus zahlensymbolischen Zweck; während nämlich *ΧΡΟΝΟΣ* (100) an und für sich durch die Isopsephie mit *ΕΝΙΑΥΤΟΣ* seinen Platz behauptet, ließ sich durch die Isopsephie von *ΑΙΩΝ* (47) mit *ΝΥΞ* ($13+20+14$) einerseits die bei Bakchylides und in der

[1] Abel p. 161 fr. 38 „*αὐτὸς δὲ* (sc. *ὁ προεληλυθὼς Φάνης*) *ἐπ' ἀκρωρείας οὐρανοῦ προκαθέζεται καὶ ἐν ἀποῤῥήτοις τὸν ἄπειρον περιλάμπει Αἰῶνα.*“ Zur Vorstellung, daß sich der „*ἄπειρος Αἰών*“ über dem äußersten Himmelskreis *ἐν ἀποῤῥήτοις* befindet, vgl. man die bekannte Überlegung des Archytas bei Simplic. Phys. 467_{15} Diels, FVS[2] p. 257 Nr. 24 Z. 14 ff., der zufolge sich außerhalb des *ἀπλανὴς οὐρανός* — der Fixsternsphäre — ein „*σῶμα καὶ τόπος*“ befinden muß, der das *ἄπειρον* sei, ferner Aristot. bei Stob. ecl. I 380: „*ἐν δὲ τῷ περὶ τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας πρώτῳ γράφει* (sc. *Ἀ.*) *τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνου κτλ.*“

[2] Abel p. 184: „*καὶ Φύσεως κλυτὰ ἔργα μένῃ καὶ ἀπείριτος Αἰών*“.

[3] Oben S. 396_4.

[4] Daß *Αἰών* in der *εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον* neben *Χρόνος* genannt wird (cf. oben S. 396_5, 408_3, 409_0), kann für den ursprünglichen Gebrauch nicht maßgebend sein.

[5] Zu „Zrvan“ hat Benfey, Griech. Wurzellexikon II, 272, griech. *γήρας, γέρων, γέρας* gestellt. Bournouf, Etudes p. 42 verknüpft damit überdies noch das etymologisch ganz unklare, von Bopp mit skr. „hariman“ verglichene *χρόνος*.

[6] Minokheird VIII, 8 SBE XXIV „unlimited time (Zôrvân) is undecaying and immortal („azarmān u amarg“; vgl. „*ἀθάνατος καὶ ἀνώλεθρος*“ bei Anaximandros unten S. 423_2) painless and hungerless, thirstless and undisturbed“ . . .

[7] = „ajaro“ in der Skr.-Übers. d. Neriosengh; „Zarmān“ = „Alter“, skr. *Vjṛ*, genau wie griech. *γέρων, γέρας*. (Nach gütiger Mitteil. von Geheimr. Prof. Ernst Kuhn.)

Aristophanischen Parodie bezeugte Syzygie der Nacht- und der Zeitgottheit darstellen, andrerseits aber ergibt *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* (**128**) die hochheilige Zahl der Tetraktys oder des Heptamychos, die Wurzelzahl und „*παγὰ ἀενάου φύσιος*“ 2^7, den Gipfelpunkt einer Klimax, die die Orphiker in geheimnisvoller Weise durch die Chronosepiklesen *ΑΠΑΞ* (1 + 16 + 1 + 14) und *ΕΠΕΚΕΙΝΑ*[1] (5 + 16 + 5 + 10 + 5 + 9 + 13 + 1), d. h. also durch die Zahlenreihe 32, 64, 128 auszudrücken versuchten. Wie weit aber dieser synonyme Gebrauch von *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* und *ΧΡΟΝΟΣ ΑΓΗΡΑΤΟΣ* zurückgeht, kann man am besten daraus entnehmen, daß selbst in der heute zugänglichen, ganz verwaschenen Überlieferung über die Kosmogonie des Anaximander für das vorweltliche Urwesen die Formeln *Αἰὼν ἄπειρος* = *ἀγήρατος*[2] genau an der Stelle, ja vielleicht sogar neben den entsprechenden, mit *Χρόνος* zusammengesetzten Symbolverbindungen sichtbar sind. Demnach bedeutet der fragliche Satz, daß der aus dem Weltei geborene Lichtgott seinen Sitz auf der Warte des Himmels einnimmt und im überhimmlischen, unaussprechlichen Reich den „Zrvan akarana“ oder *Χρόνος ἄπειρος* umleuchtet. Das entspricht aber genau der oben abgebildeten Darstellung des mithräischen Zrvan, wie er auf der oberen himmlischen Hälfte des Eies thront, um dessen Basis, wie ZOEGA[3] richtig beobachtet hat, die den Tierkreis als

[1] ABEL p. 170 fr. 50 (Proklos) „*Ὀρφεὺς τὴν πρώτην πάντων αἰτίαν Χρόνον καλεῖ ὁμωνύμως σχεδὸν τῷ Κρόνῳ· αἱ δὲ θεοπαράδοτοι φῆμαι τὴν θεότητα ταύτην τῷ ΑΠΑΞ χαρακτηρίζουσιν, λέγουσαι ΑΠΑΞ ΕΠΕΚΕΙΝΑ* (Psephoi s. SCHULTZ) *τὸ γὰρ ἅπαξ τῷ ἑνὶ συγγενές*“.

[2] DIELS FVS² p. 13 Z. 32 (aus Theophrast): „. . *γίνεσθαι . . τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος . . .*“ Zum folgenden „*τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γόνιμον*“ vgl. die unten folgenden Erörterungen über den kosmischen *γόνος* des Chronos und die *γόνιμος ὕλη* im orphischen Urei, dessen ätherischer Schale die aus dem *γόνιμον* nach Anaximander (ibid. Z. 36) abgeschiedene, die luftige Hülle der Erde umgebende *φλογὸς· σφαῖρα* genau entspricht. Auch diese Hülle platzt (*ἀποῤῥαγείσης*) und wird in mehrere radnabenförmige (cf. FVS² p. 14 Z. 10 ff.) Gürtel „aufgeschlossen“ („*ἀποκλεισθείσης*“), ein Ausdruck, zu dem die orphische Bezeichnung des Phanes als „Schlüssel“ („*κληῖδα*“ fr. 119 ABEL p. 199) und die Himmelsschlüssel des Chronos Abb. 49 ff. zu vergleichen sind. Andrerseits vgl. Hippol. DIELS FVS² p. 13 Z. 43: *οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινα τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς . . .ταύτην δ' ἀίδιον εἶναι καὶ ἀγήρω . . λέγει δὲ χρόνον, ὡς ὡρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς*“. Vgl. Aristot. ibid. Z. 44 „*ἐκ δὲ τοῦ χρόνου, οὗτος γὰρ ἄπειρος*“. Ibid. Z. 41 f. „*τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον, ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον*“ (cf. oben S. 422$_6$) beweist, daß das *ἄπειρον* im verlorenen Urtext eine Gottheit war. Zu Hermias ibid. Z. 22 „*ἀρχὴν εἶναι τὴν ἀίδιον κίνησιν κτλ.*“ vgl. Aristot. Phys. IV, 10, 218a 33 „*οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναί φασιν* (sc. *τὸν Χρόνον*)“ und Simpl. Phys. 700$_{17}$.

[3] Abhandlungen S. 201: „die Halbkugel kann den Himmel bedeuten und die Binde, welche die Unterlage davon wagrecht umgibt, den Tierkreis“ cf. TMCM I, 89 Fig. 2. Ich halte es für ziemlich wahrscheinlich, daß das Reifband ursprünglich mit Tierkreiszeichen bemalt war.

Himmelsgürtel und Reifband beider Hemisphären, d. h. als „Mithra“ [1] darstellende Binde herumgelegt ist, während unmittelbar darüber die nach dem Zeugnis des modenesischen Reliefs [2] und der oben [3] erwähnten Denkmäler des Mēn-Mithras als Symbol des Phanes und des Mithras aufzufassende Mondsichel die Himmelswölbung umkreist.

Damit scheint mir der Ring der Beweisführung geschlossen, und die Übereinstimmung der sogenannten zrvanitischen Kosmogonie der kleinasiatischen Magusäer mit einer Reihe von „orphischen“ Überlieferungen auf einer langen Strecke erwiesen. Dem Zwitterwesen Zrvan akarana (*Τύχη*, *Ἀνάγκη*, Kwashishag?), aus dessen kosmischem Ei Diav (Ahura Maçda), Mithras und Angra Mainyu hervorgehen, entspricht der orphische *Χρόνος ἀγήρατος* oder *Αἰὼν ἄπειρος* bezw. *Ἀνάγκη-Ἀδράστεια* und die aus der *μήτρα* bezw. dem *χάος* der Gottheit im Ei geborene Triade *Οὐρανός*, *Φάνης* und *Πλουτών*.

Dadurch tritt nun aber die seit Zoega mehrfach bemerkte, freilich nie genügend beachtete Übereinstimmung zwischen dem orphischen Chronos und dem mithräischen Zrvan in ihrer ganzen Bedeutung hervor. Schon Cumont [4] hat die Annahme irgend eines Zusammenhangs zwischen beiden Gestalten als unabweislich bezeichnet, allerdings ohne dem Problem — abgeschreckt durch das herrschende Vorurteil der relativ sehr späten Entstehung der fraglichen Orphica — weiter nachzugehen. Heute, wo Forscher wie Diels [5] und Gomperz [6] Lobecks und Kerns [7] Theorie vom hohen Alter der orphischen Kosmogonien verteidigen, wird man sich nicht mehr darüber wundern, daß Pindar die Schlangengestalt, Simonides die Löwenzähne, Euripides die Keule des Chronos-Herakles, Kritias den Katasterismus des *δράκων ἑλικτός* am Himmelspol und die Wirksamkeit des Chronos als Weltenwirker und Himmelsbaumeister zu kennen scheinen. Um so weniger wird man sich auf die Dauer mit dem rein negativen Resultat zufrieden geben können, zu dem sich der letzte Bearbeiter der antiken Religionsgeschichte Otto Gruppe [8] bekennt:

---

[1] Oben S. 418$_5$.

[2] Oben S. 400 Fig. 47.

[3] S. 420$_3$.

[4] TMCM I, 75$_1$: „Il est difficile de croire qu'il n'y ait pas quelque rapport entre le Temps des mystères mithriaques et celui des orphiques, quoique ce dernier ait été consideré comme de création récente par les philologues (Preller RE V, 999).“

[5] Arch. f. Gesch. d. Philos. II, 91.

[6] Griech. Denker^2 I S. 75 und 428.

[7] De Orphei etc. theogoniis, Berl. Diss. 1888.

[8] Handb. 1597$_0$.

die Unterschiede zwischen der orphischen Schilderung des Chronos bei Damaskios oder Athenagoras und den mithräischen Bildern des Zrvan seien „trotz aller Ähnlichkeit groß genug, um zu beweisen, daß die Orphiker nicht aus Mithrasmysterien und diese nicht aus Orphikern schöpfen". Welche Abweichungen der beiden Typen Gruppe zu diesem erstaunlich bestimmten Urteil veranlaßt haben, gibt er nicht an; vor allem aber hat er gewiß nicht in Betracht gezogen, daß die mithräischen Darstellungen des Zrvan untereinander größere Ungleichheiten aufweisen, als, m. E. wenigstens, zwischen der orphischen Beschreibung und den mithräischen Denkmälern bestehen, ja daß zwischen den erhaltenen Darstellungen der persischen Zeitgottheit und ihren unzweifelhaften Beschreibungen bei antiken Schriftstellern mindestens die gleichen Verschiedenheiten bestehen, als zwischen dem Chronos in den Theogonien der Orphiker und seinem römisch-persischen Gegenbild.[1] In der Tat wird kein Kundiger einerseits von den in Betracht kommenden antiken Quellen die Genauigkeit einer modernen archäologischen Fundbeschreibung erwarten, andrerseits annehmen dürfen, daß die Künstler oder Handwerker, die für die Mithräen von Fall zu Fall herangezogen wurden, über einen sorgfältig bearbeiteten ikonographischen Leitfaden verfügen konnten, etwa in der Art, wie sich die byzantinische kirchliche Kunst an die Vorschriften des sogenannten „Malerbuches vom Berge Athos" zu halten pflegte. Die Abweichungen und Übereinstimmungen, die hier in Betracht kommen, müssen daher — soll der Vergleich überhaupt zu einem Ergebnis führen — mehr gewogen als gezählt werden.

Der nächstliegende Unterschied der beiden Typen — soweit die von Damaskios und Athenagoras benützte orphische Quelle, die gewiß nur eine unter vielen war, allein und für sich als orphischer Typus der reichen mithräischen Zeugenreihe gegenübergestellt werden darf — besteht darin, daß der orphische Chronos als völliger *δράκων ἑλικτός* geschildert wird, an dem nur das eine von drei Gesichtern menschlich gedacht war, während der mithräische Zrvan fast durchgängig einen menschlichen, bloß von einer Schlange umringelten Körper aufweist. Allein um die Bedeutung dieser Tatsache richtig zu würdigen, wird man bedenken müssen, daß dieselbe Umbildung auch das Modenesische Phanesrelief von der entsprechenden Schilderung des Gottes mit dem

---

[1] Vgl. Cumont, TMCM I, 74III: „les représentations" (sc. de Zrvan) „qui nous ... sont parvenues offrent entre elles des différences considérables, se transformant non seulement dans les diverses provinces, mais aussi dans la même ville; et les descriptions que nous en font les auteurs, ne s'appliquent exactement à aucun des exemplaires conservés."

σῶμα ἢ σχῆμα δράκοντος bei Athenagoras trennt; daß alle mithräischen Fundstücke, ebenso wie das einzige erhaltene orphische Kultbild der Zeit nach der größten weltgeschichtlichen Umgestaltung der orientalischen Kultur, d. h. der nachhellenistischen Periode angehören und überdies sämtlich auf abendländischem Boden von Künstlern mit einer durchaus griechisch geschulten Einbildungskraft geschaffen worden sind. Cumont hat durch eine glänzende, stilkritische Analyse den Nachweis erbracht, daß die überlieferten Typen der Mithräen samt und sonders im Gesichtskreis der pergamenischen Bildhauerschule erfunden worden sein müssen.[1] Da sich überdies innerhalb der mithräischen Denkmäler alle Übergänge finden von einem außer den Händen, den Schultern und der Brust fast ganz theriomorphen Monstrum wie Abb. 49, bis zu einer rein menschlichen Göttergestalt, wie dem Straßburger Chronos,[2] wird man wohl unbedenklich die durchaus in der Richtung hellenischer Religiosität gelegene Humanisierung des alten Jahresdrachens von Anfang bis zu Ende als Anpassung an den abendländischen Geschmack auffassen und auf Rechnung griechischer Künstler stellen dürfen.

Wie immer man andrerseits über das Alter der sogenannten rhapsodischen Theogonie denken mag, daran kann nicht gezweifelt werden, daß Euripides vom Chronos-Herakles mit der Keule und Kritias von der Polschlange des Zeitgottes — von Pindar und Simonides ganz zu schweigen — zu einer Zeit geschrieben haben, wo die ganze pergamenische Künstlerschule mit all ihren Werken noch ungeboren im nächtlich dunkeln Schoß des Αἰὼν ἄπειρος schlummerte. Wäre der Spaten des Entdeckers schon endlich einmal auf das längst ersehnte Mithräum aus der Achämenidenzeit, aus der Kassitenperiode oder gar aus jener Blütezeit hethitischer Kultur in der Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. gestoßen, deren Urkunden das älteste Zeugnis kleinasiatischen Mithraskults verdankt wird, man würde gewiß diese fratzenhafte Gottheit in ihrem tierischen Urzustand, unberührt von dem leisen humanistischen Firnis der hellenischen Kunst vorgefunden haben. Wie die Dinge heute liegen, beweist der menschliche Rumpf des Zrvan durchaus nicht seine Wesensverschiedenheit von dem Chronos der Orphiker, sondern nur die eine Tatsache, daß die von Athenagoras und Damaskios benutzte Beschreibung eben nicht in

---

[1] TMCM I, 180 ff.

[2] TMCM II, 340 mon. 240 Fig. 214. Das Löwenhaupt des Gottes ist durch einen vor ihm liegenden Löwen ersetzt. Auch die Schlange umringelt nicht mehr die göttlichen Glieder, sondern ist mit dem Löwen zu einer symbolischen Gruppe vereinigt, vermutlich um den unfreien Eindruck der sonst kläglicher als ein Laokoontide gefesselten Gestalt zu vermeiden.

hellenistischer Zeit verfaßt worden ist, wie man bisher glauben machen wollte, sondern zweifellos um Jahrhunderte früher.

Der zweite Differenzpunkt ist das Fehlen des von Damaskios erwähnten Stierhauptes bei den erhaltenen Zrvanbildern. Muß ich erst darauf hinweisen, daß genau ebenso bei dem Phanes von Modena gerade der Stierkopf der Beschreibung durch ein anderes Sternbild ersetzt ist, daß bei Athenagoras und in dem Nordenschen Scholion zu Gregor von Nazianz gerade der Stierkopf — doch offenbar infolge einer Streichung — ausgefallen ist? Einen ganz zureichenden Grund für diese Änderung anzugeben, ist gewiß nicht leicht, aber es liegt nahe, daran zu denken, daß der Frühlingspunkt im Stier in der hier maßgebenden Zeit durch die Vorrückung der Tag- und Nachtgleichen längst abrogiert war. Der Einwendung, daß dann auch das Sternbild des Löwen zugunsten des „Krebses" abgeschafft worden sein müßte, könnte man entgegenhalten, daß tatsächlich neben dem Löwenkopf die Symbole des vorhergehenden, dem späteren „Krebs" entsprechenden Zodiakalzeichens, babyl. „nangaru" = „Werkmeister",[1] in der vatikanischen Zrvanstatue Abb. 50 sichtbar sind. Allein da „Naggar" „Werkmeister" auch ein regelmäßiges Epitheton des im Wassermann wohnenden Gottes Ea ist,[2] und der menschliche Kopf des Gottes oben auf das Sternbild des Wassermanns bezogen werden mußte, wird man wohl auch die Werkzeuge lieber auf den Wassermann und Baumeister, den Hephaistos in der Wassertiefe beziehen. Jedenfalls bliebe die Frage offen, warum nicht, wenn die Präzession am Verschwinden des Stierkopfes Schuld trägt, an seiner Stelle ein Widderkopf erscheint. So ist die wahrscheinlichste Erklärung immer noch die, daß die Monstrosität mit dem Schlangen- und Löwenkopf für den abendländischen Geschmack gerade groß genug war, ohne daß man noch den

---

[1] So Hommel, Aufsätze und Abhandl. 251 1. „Pulukku", wie gewöhnlich das Sternbild des Monats Tamuz genannt wird, ist eine falsche Lesung von Epping-Strassmayer, wie mir Hommel an der Hand aller in Betracht kommenden Zeugnisse mündlich nachzuweisen die Freundlichkeit hatte.

[2] Im Dilbat-Tablet, wo die Lokalisierung des fraglichen Sternbildes überliefert ist, wird der „nangaru" des Monats Tamuz „nagar des Feldes" genannt (Hommel, Memnon I, 209 2); das entspricht der biblischen Bezeichnung Ḳajn's, des „Schmiedes" als „Ackerbauer"; durch das deutsche „Bauer" ließe sich die Doppelbedeutung gut wiedergeben; die Erklärung ist wohl die, daß im Sommer (Tamuz) die Feldarbeit, in der Wasserregion des Himmels, während der großen Regenzeit die Handwerksarbeit im Hause (*EA* = „Haus" im Wassermann; Hephaistos bei den Nereiden, Weland bei den Töchtern der Ran in der Wassertiefe) betrieben wird. Dazu kommt, daß nach dem Nachweis von Hoernes, Urgesch. d. Kunst, Wien 1898 S. 475 die Axt des *τέκτων* ursprünglich ein — für den sog. „Hackbau" bestimmtes — Ackergerät ist.

dritten Tierkopf hinzufügte; überdies kann jeden Tag noch ein wirklich dreiköpfiger oder wenigstens, wie so viele babylonische Löwendämonen, mit Stierhörnern versehener Zrvan gefunden werden, da ja Firmicus Maternus[1] dem schlangenumwundenen Gott der Mithräen ausdrücklich ein „voltus triformis“ zuschreibt. Das Hauptargument gegen eine übermäßige Betonung des fehlenden Stierhauptes aber bleibt der Umstand, daß auch der persische Zrvan mit einem wechselnden Reichtum von astralen Symbolbestandteilen zur Darstellung kommt. So zeigt die Chronosfigur in Villa Albani nach der Beschreibung Zoegas ganz wie der oben[2] beschriebene Jahresdrache vom Ištartor in Babylon Adlerkrallen,[3] die man mit den Vogelflügeln aller Zrvanbilder zusammenstellen und wie bei dem genannten babylonischen Drachen auf das die Fische, bezw. den Caper seiner Lage nach vertretende, auch auf babylonischen Grenzsteinen vorkommende Sternbild des Adlers[4] beziehen wird. Es ist ein Zufall, daß der in den unten[3] erwähnten Magierschriften erwähnte Vogelkopf des Zrvan in den Denkmälern nicht vertreten ist. Aber auch so wird man nicht umhin können, sich an den Typus der Keruben in der Vision des Ezechiel (c. 1) mit ihren vier, auch auf phönizischen und kilikischen Münzbildern des Kronos (El)[5] vorkommenden Flügeln, mit

---

[1] Oben S. 414[7].

[2] S. 395[4].

[3] Zoega, Abh. p. 201: . . „die Halbkugel, worauf die Krallen fußen, womit dieses Ungeheuer statt der Füße versehen ist, vielleicht mit Anspielung auf den hl. Sperber, etc.“ „Griffes“ in der Beschreibung Cumonts könnte auch Löwenklauen bedeuten. Die vorhandenen de face-Abbildungen der gegenwärtig in eine Mauer eingelassenen Statuette lassen natürlich die charakteristischen nach rückwärts gerichteten Vogelklauen nicht erkennen. Immerhin scheint Abb. 49 die Deutung Zoegas zu bestätigen. Ich spreche von Adler- (bezw. Geierkrallen) wegen der bekannten Bezeichnung gewisser Mithrasmysten als *ἀετοὶ* bezw. *ἱέρακες* (TMCM I, 315[0] II, 42 cf. Inscr. nr. 549, 550) und wegen der Nachricht der Ps.-Zoroaster und „Hostanes“ bei Philo von Bibl. FHG III, 572b über den sperberköpfigen Gott der Magier, worunter wahrscheinlich nicht Maçda, sondern Zrvan zu verstehen sein wird.

[4] Über den Adler auf Grenzsteinen s. Redlich a. a. O. S. 370. Auf einer Photographie Redlichs nach einem Berliner Grenzstein, die ich bei Hommel gesehen habe, ist unzweifelhaft der Adler dargestellt. In allen übrigen Fällen denkt Hommel an das Huhn („girgilu“ auf dem Nazimarattaš-kudurru, cf. Zimmern, Leipz. sem. Stud. II, 2 p. 35 cf. p. 38 über „girgilum Ištar“ und Ištar als „Nin-girgilum“ „Herrin Henne?“ Vgl. תרנגול der „Hahn des Feldes, dessen Knie auf der Erde sind und dessen Haupt zum Himmel reicht“ Targ. zu Ps. 50[11]; „girgilu, der Bote Bel's des Länderherrn“, wie der genannte Kudurru besagt, kann sowohl zum heiligen Hahn des Maçda, als auch zum Adler, dem Blitzvogel des Zeus bei den Griechen, gestellt werden). Vgl. vielleicht auch den Hahn auf Abb. 50.

[5] Vgl. die weiter unten ausführlich besprochenen Belege bei Cumont, TMCM I, 75[4].

den Stierfüßen des Phanes[1] und den Gesichtern eines Stiers, eines Löwen, eines Adlers und eines Menschen zu erinnern: und da ist es recht lehrreich, zu beobachten, wie derselbe Ezechiel in seiner Schilderung des Tempels 41_{18} f. dieselben Keruben in einer vereinfachten Form, bloß mit zwei Gesichtern, und zwar gerade mit dem eines Löwen und dem eines Menschen schildert.

Neben diesem Zrvan mit den Adlerklauen, wie er durch die Statuette der Villa Albani bezeugt ist, muß es aber auch einen Zrvan mit dem ganz systemgerecht für die Adlerklauen einsetzbaren Fischschwanz gegeben haben: die Manichäer, die den altpersischen, obersten Gott des heidnischen Partherreiches Zrvan kennen mußten und auch zweifellos kannten,[2] beschreiben den „der Zeit nach ewigen Teufel“[3] als ein drachenleibiges Wesen mit Vogelflügeln, mit dem Kopf eines Löwen und dem Schwanz eines Fisches. Ich brauche nicht hinzuzufügen, daß dieser Fischschwanz mit dem menschlichen *θεοῦ πρόσωπον* des Chronos[4] zusammengehört und das Sternbild des Wassermanns vertritt. Demnach kann nicht wohl bestritten werden, daß sich auch innerhalb der persischen Zeugnisse über die astralsymbolische Gestalt des Gottes der „grenzenlosen Zeit“ mindestens ebenso große Unterschiede nachweisen lassen, als zwischen diesen und der oben besprochenen Überlieferung; wer den fehlenden Stierkopf gegen den Zusammenhang des persischen und des orphischen Zeitgottes ausspielen wollte, müßte ähnlich weitgehende Schlußfolgerungen aus dem Fehlen von Fischschwanz und Adlerklauen bei allen bezw. fast allen mithräischen Zrvanbildern ziehen.

Diese von GRUPPE so weit überschätzten Differenzen dürfen also nicht von einer erschöpfenden Zusammenstellung und Würdigung der weitgehenden Übereinstimmungen der beiden Vorstellungstypen abhalten.

---

[1] Ezech. 1_{7}: „ihre Beine waren gerade, und ihre Fußsohlen wie die eines Kalbes“. Seltsamerweise wird Henoch 40_{10} einer der Keruben „Phanuel“ genannt.

[2] Vgl. oben S. 408_{4}. Manichäisch muß auch die zweifellos dem zrvanistischen Dogma von der gemeinsamen Abstammung des Ormuzd und Ahriman nachgebildete Lehre sein, daß Gottvater zwei Söhne, den Logos und den Teufel erzeugt habe (Lactantius Div. inst. II, 8 § 7 ff. TMCM I, 139_{8}).

[3] „Iblis“ aus griech. *διάβολος* in der arabischen Quelle, dem Kitab-al-Fihrist (FLÜGEL, Mani S. 86). Die Benennung des obersten Gottes der heidnischen Perser als „Teufel“, d. h. mit dem den Eraniern geläufigen Begriff des „añro mainyuš“ des „bösen Geistes“ oder „*ἀντίθεος*“ ist natürlich christliche Umbildung! Vgl. jedoch oben S. 301_{4} f. über den Kampf des Lichtgottes gegen dieses Ungeheuer und unten über die entsprechende Besiegung der Chimaira. Die Beziehung auf Zrvan akarana ist durch die oben angeführte Epiklese des „der Zeit nach Ewigen“ gesichert.

[4] Siehe oben S. 396_{1}.

Ich stelle daher, bevor ich zum letzten Ziel dieser langwierigen Untersuchung, d. h. zu der pherekydeischen Doktrin vom Wesen und der kosmischen Bedeutung des Zeitgottes übergehe, die übrigen noch unerörterten Beziehungen zwischen dem orphischen Chronos und dem Zrvan der Mithräen zusammen, beginnend mit den auffallend genauen orientalischen Parallelen zu der bei Euripides,[1] Quintus Smyrnaeus[2] und Nonnos[2] nachweisbaren orphischen Lehre von einem mystischen, vierspännigen Thronwagen des Chronos. Der beste Wegweiser zum Verständnis dieser Lehre ist die oben[3] bereits angemerkte Ähnlichkeit des stier-, menschen- und löwenköpfigen Chronostypus mit den in der Vision des Ezechiel geschilderten viergesichtigen, löwen-, adler-, stier- und menschenköpfigen Keruben, die den Thronwagen, die „merkaba“[4] Jahves, in dieser anerkanntermaßen durchaus von babylonischen Vorbildern beeinflußten Schilderung des im Exil schreibenden oder dichtenden Propheten umgeben. Jener viergesichtige Typus, den der masoretische Text des Ezechiel dem Leser vorführt, gehört allem Anschein nach zu der Psalm 18_{10} belegten Vorstellung, daß Jahve auf einem — dann natürlich viergestaltigen — Kerub einherfährt. Daneben bietet aber die Johannesapokalypse 4_{6-8} und — im Anschluß an diesen beliebten Text — die ganze ikonographische Tradition der christlichen Kunst die Vorstellung von den vier *ζῷα* („ḥajjōth“) am göttlichen Thronwagen, von denen jedes nur eines der astralen, auf die vier Wendepunkte des Jahreskreises bezüglichen Gesichter aufweist; Hugo Winckler[5] hat durch eine scharfsinnige Wiederherstellung des Ezechieltextes gezeigt, daß dies die ursprüngliche Meinung des Propheten ist. Vergleicht man nun noch das bezeichnende Zitat des Plutarch[6] aus der oben[7] bereits als eranisch erwiesenen Apokalypse des platonischen Er „*τοῦ τε γὰρ οὐρανοῦ τὴν νοητὴν φύσιν ἅρμα καλεῖν πτηνὸν τὴν ἐναρμόνιον τοῦ κόσμου περιφοράν*“, vor allem aber die bei Dio von Prusa[8] in einen stoischen Phrasenschwall eingehüllte, nichtsdestoweniger aber zweifellos echte Doktrin der Magier

[1] Siehe oben S. 388_2.

[2] Siehe oben S. 387_{15}.

[3] S. 428.

[4] I Chron. 38_{18}; — Daniel 7_9, Ps. 104_3 beweist, daß man כרב „kerub“ durch Methatese (ziruf) mit רכב „rekub“ „Wagenlenker“ — auch als Gottesname wohl bekannt — und dadurch natürlich auch mit מרכבה = „Wagen“ in mystische Beziehung brachte.

[5] AOF III, 296 ff., cf. 347 ff.

[6] Sympos. Probl. IX, 5, 2.

[7] S. $97_{1.2}$.

[8] TMCM I p. 60 ff.; vgl. die erläuternde Paraphrase Cumonts a. a. O. I p. 298. Zellers Versuch (Phil. d. Griech.[5] Ib, 747_0), das Ganze als stoische Fälschung hinzustellen, beruht auf einer Verwechslung von Form und Inhalt der Darstellung.

über den kosmischen, mit den Symbolen der vier Elemente bespannten und mit den Jahreszeiten des großen Saeculum, der *ἐκπύρωσις* und dem *κατακλύσμος*, in ursächliche Verbindung gebrachten kosmischen Wagen des Weltenherrschers, so wird man wohl zugeben müssen, daß der „*πτερόεις τετράζυγος δίφρος Χρόνου*“,[1] auf dem Nonnos den Zeus thronen läßt, das „*πολύκαρπον*[2] *ὄχημα*“ des Euripides, bespannt mit den „*τετραμόρφοις ὥραις*“, durchaus seinem orientalischen Vorbild, der „merkaba“ mit den „*τετράμορφοι*“, dem Gespann der vier, die Jahreswenden und die Elemente — der pflügende Stier vertritt die Erde, der Löwe das Feuer,[3] der Adler die Luft, der „Mensch“ (mit dem Fischschwanz)[4] das Wasser — versinnlichenden Tierkreiszeichen entspricht.

Was der feurige Drache zu bedeuten hat, findet man von Macrobius[5] selbst, dort wo er die fragliche Euripidesstelle anführt, zutreffend erklärt: „solis meatus .. variando iter suum velut flexum draconis involvit, unde E. '*πυριγένης δὲ δράκων ὁδὸν ἡγεῖται τετραμόρφοις ὥραις*' *κτλ.*“ Etwas weiter unten[6] verweist er ausdrücklich auf zwei im syrischen Hierapolis aufgestellte „signa feminarum“ vom Typus des schlangenumwundenen Chronos:[7] „ea cingit flexuoso volumine draco ... draconis effigies flexuosum iter sideris monstrat.“ Wirklich zeigt auch der Torso eines mithräischen Zrvan in der vatikanischen Bibliothek[8] die kosmische Schlange zwischen den *ὥραι τετράμορφοι*, den vier, die tropischen Punkte des Jahres bezeichnenden Sternbildern ♈♎♋♑. Diese Deutung des Drachens als

[1] Siehe oben S. 386, 387$_{15}$. Vgl. Nonn. Dionys. 12, 170 „*τετράζυγος κόσμος*“.

[2] Vgl. oben S. 386$_{0}$ „Saturnus frugifer“ „annuam fecunditatem atque frugum proventum“ etc.

[3] cf. Aelian nat. anim. XII, 7: *Διάπυρον δέ ἐστι τὸ ζῷον ἰσχυρῶς . . ., ἐπειδὴ δὲ ἄγαν πυρῶδές ἐστι, οἶκον Ἡλίου φασὶν εἶναι· καὶ ὅταν γε ἧ ἑαυτοῦ θερμότατος . . ὁ ἥλιος, Λέοντι αὐτὸν πελάζειν φασί.* cf. Julian or. V, 176B: „*τίς δὲ ὁ λέων; αἴθονα δήπουθεν ἀκούομεν αὐτὸν, αἰτίαν τοῦ θερμοῦ καὶ πυρώδους*“. cf. 168B (leones) . . *μετὰ τοῦ σφῶν ἐξάρχου Λέοντος, αἴτιοι τῷ πυρὶ.*“ Über den Löwen des Nergal als Symbol der Gluthitze in Vorderasien s. Jeremias bei Roscher ML III, 255.

[4] Vgl. oben S. 429$_{4}$ und 396$_{1}$.

[5] Sat. I, 17, 58.

[6] Ibid. I, 16, 67.

[7] Vgl. oben S. 414$_{7}$ Montfaucon, Supplem. II Taf. 43 findet man eine schlangenumwundene Isis (offenbar als *Αἰών*, wie sie in den Papyri [Reitzenstein, Poimandr. 270] angerufen wird; nach Horapollon I, 3 soll die Hieroglyphe „Isis“ auch „Jahr“ bedeuten) abgebildet, die hier um so eher verglichen werden darf, als Macrob. Sat. I, 23, mit welchem Recht weiß ich nicht, die Statue des Zeus Helios von Heliopolis, deren Typus wohl bekannt ist, als ägyptisch bezeichnet. Vgl. Sal. Reinach, Rev. arch. 1902 III, tome XL p. 29 f. über eine Isisstatue von Heliopolis: ein Zeugnis der Verschmelzung der Isis mit der Dea Syria, genau wie die Inschrift „ISIDI INVICTE“, Bonn. Jahrb. LXXVI pl. I p. 38.

[8] TMCM II p. 214 f., mon. 37 Fig. 43.

Sonnenbahn stimmt durchaus zu den oben[1] besprochenen astralmystischen Theorien über die „geringelte“ oder „fliehende“ Polschlange,[2] deren Kopf, den sogenannten „*ἀναβιβάζοντα*“ (sc. *συνδεσμόν*), die angeführte „chaldäische“ *Ἐξήγησις*[3] „*εἰς ἀνατολήν*“, und deren Schweifende (*τὸν καταβιβάζοντα*) sie „*εἰς δύσιν*“ versetzt. Diese in der Astrologie sehr bedeutungsvollen „Knoten“ erblickt die mittelalterliche Sterndeuterei im Widder bezw. in der Wage, und zwar das „caput draconis“ oder den aufsteigenden Knoten (☊) im Widder, die „cauda“ oder den *καταβιβάζων* (☋) im Herbstpunkt der Wage.[4] Da ♈ und ♎ die Schnittpunkte der Ekliptik und des Himmelsäquators darstellen, so ergibt sich mit aller wünschenswerten Klarheit, daß von „Drachenknoten“ ursprünglich mit Bezug auf die Sonnenbahn gesprochen wurde,[5] wenn auch die Astrologie

---

[1] S. 389$_{2, 5}$.

[2] Cumont, TMCM I, 80$_1$ glaubte noch einen Gegensatz zwischen der Deutung auf die Sonnenbahn und der auf den Poldrachen annehmen zu sollen („Cette explication — sc. de Macrobe — est préférable a celle qui prétendrait reconnaître dans le serpent le «draco» céleste“). Vgl. jedoch seither Bouché-Leclerq, Astrol. grecque S. 122 f., besonders S. 123$_1$ über die Identifikation des Poldrachens mit der Mondbahn.

[3] Siehe oben S. 389$_5$.

[4] cf. P. Meyer, Romania XXVI, 1897, p. 260.

[5] So im Kommentar des Maimonides zur Mischnah, Abodah Zara 42 ff. ad verb. דרקון und im Kommentar des Saadia Gaon zum Sepher Jezirah c. VI. Ohne Kenntnis dieser Stellen hat zuerst Richard Redlich (a. a. O. S. 387 Sp. b unten) die Bezeichnung „Knoten“ des Sonnendrachens in der altbabylonischen Astrologie für die mit den Äquinoktialpunkten zusammenfallenden Schnittstellen der scheinbaren Sonnenbahn mit dem Himmelsäquator postuliert. Hommel pflegt den großen Drachen der Grenzsteine („Ṣiru [Schlangengott], das Kind der Kadi“ heißt er auf dem Nazimarataš-kudurru) als Symbol der Milchstraße zu erklären. Soweit die gestreckte Form (oben S. 390$_0$) in Betracht kommt, dürfte auch das wahrscheinlich zulässig sein. Die Inder nennen die Milchstraße „sura-vithi“ „Götterweg“ (Kuhns Zeitschrift II, 316 ff.) und „naga-vithi“ „Schlangenweg“ (ibid. p. 61; cf. Osthoff, Arch. f. Rel.-Wiss. 1907 S. 59 f.). Ebenso heißt es im Sohar I fol. 125a trad. Karppe a. a. O. p. 513 „au milieu du ciel s'élève en voûte un chemin brillant, c'est le serpent céleste, dans lequel des multitudes innombrables d'étoiles sont liées par poignées.“ Vielleicht liegt die Erklärung in der als pythagoreisch überlieferten Doktrin (Diels, FVS^2 p. 230 Z. 30 ff. cf. Zeller, Phil. Griech.^{5} I a 435$_2$), daß die ursprüngliche, von Helios erst aus Schrecken über das Thyestesmahl verlassene Sonnenbahn die Milchstraße gewesen sei. Dieser Mythus weist wohl darauf zurück, daß das ungeschulte Beobachtungsvermögen der Urzeit die Milchstraße für die nächtlicherweile von der Sonne verlassene Bahn hielt; um diese altehrwürdige Lehre mit späteren Einsichten zu vereinigen, ist der fragliche Mythus — ebenso wie vielleicht auch die Irrfahrt des Phaeton — erfunden worden. Vielleicht haben also auch in der Kontroverse, ob die babylonische Götterstraße, der „šupuk šamē“, die Milchstraße (P. Kugler, Stimm. Maria-Laach 1904 S. 445 f.) oder die Ekliptik (Winckler, GJ II, 279) ist, beide Parteien recht.

aus naheliegenden Gründen ihre Aufmerksamkeit frühzeitig ausschließlich den „Knoten“ der Mondbahn zugewendet hat, die in zirka 18 Jahren die Ekliptik rund umwandern und daher bei astrologischen Berechnungen ähnlich wie die Planeten in Betracht gezogen werden konnten.[1] Es kommen daher die Bahnen beider großen Lichter (*φῶτα*)[2] für die, durch die Gleichsetzung von „caput“ und „cauda draconis“ mit dem „*σύνδεσμος ἀναβιβάζων*“ und „*καταβιβάζων*“ sicher bezeugte Anknüpfung an den Poldrachen, der bei Kritias[3] als Symbol des *Χρόνος* erscheint, in Betracht.

Dementsprechend zeigt auch der in Walheim gefundene Chronostorso des Stuttgarter Museums[4] zwei Schlangen, dieselben zwei, Sonnen- und Mondbahn versinnlichenden Drachen, die sich schon auf der berühmten Nephritvase von Lagash aus der Zeit des Gudea in Paris[5] um einen

---

[1] Vgl. die Zeugnisse bei Bouché-Leclerq p. 122_1; zuerst Tertullian in Marc. I, 18, wo die Sache als ganz bekannt vorausgesetzt wird. Hierzu bemerke ich, daß die pythagoräische Definition des Mondmonats bei Plato, Timäus 39c „*μεὶς ἐπειδὰν σελήνη περιελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον ἥλιον ἐπικαταλάβῃ, ἐνιαυτὸς δὲ ὁπόταν ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθῃ κύκλον*“ sich nicht auf den periodischen — an den Fixsternen, d. h. an den 28 Mondstationen gemessenen — oder auf den synodischen — d. h. zwischen je zwei Neumonden gelegenen —, sondern auf den sog. drakonitischen Mondmonat (zur Erläuterung vgl. Ideler, Chronol. I, 46) bezieht. Dazu kommt, daß die auf der Gleichung von 223 synodischen mit 242 drakonitischen Mondmonaten beruhende sog. „Periode der Finsternisse“ von den Alten einstimmig als „chaldäische“ Periode bezeichnet wird und zweifellos den ältesten bekannten Voraussagungen von Eklipsen zugrunde liegt. Auf diesen Zusammenhang der Drachenknoten mit den Finsternissen geht der weitverbreitete Volksglauben (Bouché-Leclerq 123_2) zurück, daß der Mond bei Finsternissen durch den himmlischen Drachen verschlungen wird.

[2] Clem. Alex. Strom. V, 4 p. 657 Potter berichtet, daß die Ägypter — womit die griechisch geschriebenen astrologischen Schriften eines Petosiris, Nechepso etc. gemeint sind — „*τὰ μὲν τῶν ἄλλων ἄστρων διὰ τὴν πορείαν τὴν λοξὴν ὄφεων σώμασιν ἀπείκαζον· τὸν δὲ Ἥλιον τῷ τοῦ κανθάρου*“ (= Skarabäus, cf. oben S. 69 Fig. 18). Da jedoch nach der eben zitierten pythagoreischen Chronologie im Timäus die kleinen Planeten keine Bedeutung für die Zeitrechnung haben („*τῶν δ' ἄλλων* [scil. *πλανητῶν*] *τὰς περιόδους οὐκ ἐννενοηκότες ἄνθρωποι πλὴν ολίγοι τῶν πολλῶν οὔτε ὀνομάζουσιν οὔτε πρὸς ἄλληλα ξυμμετροῦνται*“ *κτλ.*), kommen diese Schlangen wohl auch für die Erklärung der allegorischen Darstellung des Chronos nicht in Betracht. Worauf sich die vier Schlangen des unten (Fig. 56) abgebildeten Chronosreliefs der Villa Colonna beziehen, vermag ich ebensowenig zu erklären als Cumont. Vielleicht hat der Künstler seine Vorlage nicht recht verstanden, und aus zwei Schlangenleibern, deren Zusammenhang durch die Überschneidungen bei den Flügeln verunklärt war, viere gemacht, vielleicht aber ist die große Jahresschlange durch vier, den einzelnen Jahreszeiten entsprechende Drachen ersetzt.

[3] Oben S. 388_5.

[4] TMCM II, 507 Fig. 457 mon. 242bis.

[5] Vgl. Abb. 52 nach der Umrißzeichnung in Jeremias' ATAO[2] S. 292 Fig. 92 und

zwischen zwei gekrönten Leopardendämonen aufgestellten Stab ringeln. Schon die erste Beschreibung des Denkmals von Léon Heuzey hat richtig hervorgehoben, daß hier das Urbild des auf phönizischen Stelen — z. B. auf der bekannten punischen Inschrift von Lilibäum im Museum von Palermo[1] — häufig vorkommenden, besonders aber als Hermesstab[2] der griechischen Kunstmythologie bekannten „caduceus"-Symbols vorliegt. Die Verbindung dieses Attributs mit dem mithräischen Chronos ist durch das groß und deutlich auf der Zrvanstatue von Ostia (Abb. 50) angebrachte sogenannte „*κηρυκεῖον*" mit den zwei Schlangen und die Beschreibung der „*ἀνδριὰς λεοντοπρόσωπος περιεζωσμένος κρατῶν τῇ δεξιᾷ ῥάβδον ἐφ' ᾗ ἕστω δράκων*" in dem Paris Zauberpapyrus[3] gesichert. Der *ἱερὸς λόγος* dieses Symbols aber liegt wiederum ausschließlich in orphischer Überlieferung[4] vor: „. . *Ζεὺς δὲ . . . τὴν μητέρα Ῥέαν ἀπαγορεύουσαν αὐτοῦ τὸν γάμον ἐδίωκε· δρακαίνης δ'αὐτῆς γενομένης καὶ αὐτὸς εἰς δράκοντα μεταβαλὼν συνδήσας αὐτὴν τῷ καλουμένῳ Ἡρακλειωτικῷ ἅμματι*[5] *ἐμίγη· τοῦ σχήματος τῆς*

Figur 52. **Nephritvase aus der Gudeazeit** im Louvre, Paris.

die Heliogravüre nach dem Original bei E. de Sarzec-Leon Heuzey, Decouvertes en Chaldées, Paris 1900, pl. XLIV, 2A; Textband p. 235.

[1] Abgeb. u. a. bei Babelon, Manuel d'archeol. orient., Paris 1888, p. 282 Fig. 207. Vgl. den schlangenumwundenen Pfahl auf dem phönizischen Silberdiadem, Gazette archeol. 1879 Taf. XXI, und die Anbetung des schlangenumwundenen Pfahles auf dem Carneol Ward, CIHeth. Taf. XLI, 1, der besten Illustration zu der bronzenen Schlange (נחשתן 2 Kön. 18, 4b) im Tempel von Jerusalem. Eine ebensolche Schlangenashera findet man unter andern Beutestücken unterworfener Provinzen auf den Schrankenreliefs der Neptunsbasilika in Rom (Konservatorenpalast) dargestellt. Endlich zeigt ein m. W. unediertes hellenistisches Relief (Nr. 19a) in der Sala degli Animali im Vatikanischen Antikenmuseum neben einem Widder einen bärtigen Mann mit Strahlenkrone, stehend zwischen zwei Pfählen, von denen der linke mit einer, der rechte mit zwei Schlangen umwunden ist.

[2] Über die kosmische Bedeutung des Caduceus als Weltachse und kosmischer Feuerbohrer (l. „*τρυπέως δίκην*" „nach Art eines Bohrers" für das sinnlose „*τρόπεως δίκην*" „nach Art eines Kieles" bei Stob. I 452 „*τὸ δὲ ἡγεμονικόν, Φιλόλαος ἔφησεν ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρὶ ὅπερ τρυπέως δίκην προϋπεβάλλετο τῇ τοῦ παντὸς σφαίρᾳ* [Diels] *ὁ δημιουργὸς θεός*") über der *μεσόμφαλος ἑστία* der Welt vgl. *„Philologus" LXVIII S. 181$_{183c}$ und den Nachtrag S. 209. Münsterbergs Versuch (arch.-epigraph. Mitt. a. Öst.-Ung. 1892, S. 143), den Caduceus aus der Zwieselrute abzuleiten, ist schon deshalb ganz verfehlt, weil diese in allen volkskundlichen Zeugnissen als gewöhnlicher Gabelast erscheint.

[3] TMCM II, 57c cf. I, 84$_{11}$. Vgl. oben S. 413$_{0}$.

[4] Abel fr. orph. p. 165 Nr. 41 (Athenagoras, anknüpfend an die oben S. 387$_{11}$ und 395 besprochene Vorstellung des „Herakles" als „*θεὸς δράκων ἑλικτός*").

[5] Anderweitige Erwähnungen des im Aberglauben (Heim, Philol. Jahrb. Suppl. XIX

μίξεως τὸ σύμβολον ἢ τοῦ Ἑρμοῦ ῥάβδος.“ Die Bedeutung dieser Vorstellungen liegt auf der Hand: Zeus erscheint hier nach der oben[1] besprochenen, ausschließlich orphischen, bezw. prähellenisch-kleinasiatischen Vorstellung als Sonne, Rhea als „Mah“, d. h. persisch „Mond“;[2] die *μῖξις* der beiden ist die „Syzygie“ von Sonne und Mond am Neumondstag;[3] die Verknotung der beiden Schlangen weist — wie sich aus dem Kompendium primitiver orientalischer Lunarastronomie ergibt, das im Henochbuch[4] erhalten ist — auf die Anschauung hin, daß zur Frühlingstag- und Nachtgleiche Sonne und Mond in den gleichen Himmelstoren auf- und untergehen, d. h. eine gemeinsame Bahn wandeln. Zu einer sehr frühen Zeit, als das Frühlingsäquinoktium noch in die Zwillinge fiel, muß als Symbol der um diese Zeit gefeierten Hierogamie der beiden Lichter, d. h. des Neujahrsfestes, das Sternbild der Zwillingsdrachen, der *„δράκοντες δύο ἔχοντες συνάφειαν πρὸς ἀλλήλους“*,[5] der zwei verbundenen Drachenhälse auf einem Stiel,[6] wie sie auf babylonischen Grenzsteinen und auf dem

---

1893 484$_1$) sehr wichtigen „herakleischen Knotens“ Plin. Nat. hist. 28$_{48}$; Macrob. Sat. I, 19, 16; Athenäus XI, 101 S. 500a. Fest. epit. Cingulo S. 63$_6$ M; cf. Stephani, Compte-Rendu 1880 S. 32—48. Eine genaue Darstellung des verwickelten, die beiden Schlangen verknüpfenden Knotens am Kerykeion bietet Abb. 5325 in Daremberg-Saglio's Dictionnaire VII, 88; cf. P. Wolters, Beiheft zum VIII. Bd. d. Arch. f. Rel.Wiss. S. 1$_1$.

[1] S. 361 ff.

[2] Über Rhea-Kybele als Mondgöttin vgl. die kunstmythologischen Belege archäol.-epigr. Mitt. a. Öst.-Ung. I 1877, 14; Roscher, Selene 125. Über ihre Verknüpfung mit dem „Zwittermond“ *Μὴν Τιαμοῦ* s. *„Philologus“ LXVIII, 186$_{193}$.

[3] Oben S. 370$_1$; dazu vgl. Karppe, Orig. du Zohar p. 433, Midraš hane'elam f. 2a: „il y a baiser d'union entre le soleil et la lune, afin que de cette union jaillisse la lumière des mondes“ „תרוויהו בכללא חדא לאזרוגא לאנהרא עלמין“.

[4] c. 74, Kautzsch, Pseudepigraphen des AT p. 280 f. [3]„In einzelnen Siebenteln nimmt er (der Mond) zu, bis sein Licht im Osten voll ist und in einzelnen Siebenteln nimmt er ab, bis er gänzlich unsichtbar im Westen ist. In bestimmten Monaten verändert er den Untergang und in bestimmten Monaten läuft er seine besondere Bahn (sc. unabhängig vom Sonnenlauf). In zwei [Monaten] geht der Mond mit der Sonne unter in jenen zwei mittleren Toren, im 3. und 4. Tore. Er geht 7 Tage auf, kehrt um und kehrt durch das Tor wieder zurück, durch das die Sonne aufgeht, in jenem Tor macht er sein ganzes Licht voll, weicht von der Sonne ab etc.“ Vgl. hierzu Dillmann, Das Buch Henoch 1853 S. 230 „Wenn die Sonne im Widder und in der Wage steht, ist Neumond bezw. Vollmond in diesen Toren“. Ungefähr das scheint gemeint zu sein; doch wäre eine sachverständige Erklärung des ganzen Kapitels von kundiger Seite erwünscht, da an dieser Vereinigung und nachfolgenden Trennung von Sonne und Mond eine Reihe von Mythenmotiven zu hängen scheinen.

[5] Boll S. 202, 256 zum ♋.

[6] Im Sohar, Siphre Bereschith trad. Karppe p. 518 heißt es, daß am jüngsten Tag der Herr den einen Kopf des Urdrachens, der sich in den Schwanz beißt, zermalmen wird „et de ses deux têtes ne restera qu'une“. Also hat auch der Leviathan (oben

ägyptischen Zodiakus von Esne vorkommen,[1] an den Himmel versetzt worden sein. Die griechische Erklärung dieses Festes will der eben angeführte orphische *ἱερὸς λόγος* geben; nur wird man leicht bemerken, daß die Erzählung von der Verknotung des Schlangenzeus mit der Schlangenrhea, deren Symbol der Stab des Hermes ist, alles andre erklärt, als gerade was sie erklären soll, nämlich den Namen des „herakleischen" Knotens. Zum Glück führt das Vorhandene so weit, daß man sich selbständig forthelfen kann: es sind offenbar hier zwei ganz ähnliche Mythen verschmolzen, von denen der eine Geburt und Schlangenstab des Hermes erklären sollte, dessen Eltern bekanntlich Zeus und die *„νύμφη"*[2] Maia, die Erdmutter *Γαῖα μαῖα*,[3] d. h. aber anders ausgedrückt[4] die Göttermutter Rhea war. Der Name „herakleischer Knoten" dagegen muß an die bei Athenagoras unmittelbar vorher er-

S. 390$_0$) als doppelköpfiger Drachen gegolten. In der S. 389$_3$ zitierten gnostischen Überlieferung heißt es *„κατὰ γὰρ τὴν δύσιν καὶ ἀνατολὴν κεῖται τὸ κεφάλαιον τοῦ δράκοντος"*. Eine solche Schlange mit je einem Kopf am vordern und am hintern Ende zeigt tatsächlich der Tierkreis von Esnē (A auf der Abb. 6 bei Hommel, Memnon I Taf. II) unmittelbar neben der Schlange mit den zwei Köpfen auf einem Hals.

[1] Siehe die Abbildungen bei Hommel, Memnon I, Taf. I und II S. 208 f. Man findet nebeneinander zwei Formen des Symbols; die eine, wo beide Schlangen (spiralig um den Stil gewunden; Abb. 1 a. a. O. sehr deutlich) Löwenköpfe haben (das scheint mir der Vorstellung zu entsprechen, daß beide Drachen ihre Köpfe in der nördlichen, als der oberen, himmlischen Hälfte des Alls betrachteten Hemisphäre, d. h. beim Sternbild des Sommersolstitiums haben, wie denn auch nach der späteren astrologischen Theorie das Haus des Mondes und das der Sonne nebeneinander im Löwen und im Krebs liegen); die zweite gibt, offenbar dem gegensätzlichen Steigen und Sinken der beiden Lichter entsprechend, der einen Schlange den Löwen — der andern den Adler- bezw. Geierkopf, der nach dem oben S. 428$_4$ Gesagten dem Wintersternbild des Wassermanns ungefähr entspricht. Dazu vgl. den Umstand, daß die griechischen Texte die Doppeldrachen zum Wassermann stellen, während sie auf dem Tierkreis von Esne und im babylonischen Himmelsbild zwischen Krebs und Zwillingen stehen; daraus scheint sich mir zu ergeben, daß ursprünglich, ebenso wie beim Poldrachen (oben S. 390$_0$) ein quer über den ganzen Himmel ausgespanntes Symbol gemeint ist. Die Verdoppelung in große und kleine „Zwillinge", Löwendrachenzwilling und Löwen-Adler-Schlangen für die zwei aufeinanderfolgenden Monate Sivan und Tamuz (im Zwillingszeitalter Nisan und Ijar) stimmt trefflich dazu, daß die *συνάφεια* nach dem Henochtext (oben S. 435$_4$) zwei Monate dauert. Zwischen den verschlungenen Löwendrachen sieht man die Scheibe des neugeborenen, aus dem *ἱερὸς γάμος* hervorgegangenen „Lichtes der Welt" (oben S. 435$_3$).

[2] Siehe oben S. 380$_5$.

[3] cf. *„ἰὼ Γαῖα μαῖα"* Aeschyl. Choeph. 43. Kaibel, Göttinger Gel. Nachr. 1901 S. 500 deutet *Μαῖα* als „Tochter der Ma". Jedenfalls ist sie eine Doppelgängerin der Göttermutter.

[4] Dem Athenagoras ist es natürlich besonders darum zu tun, den Inzest im Mythus grell zu beleuchten, daher greift er aus den reihenweise verknüpften Götternamen der Orphica den gewöhnlichen Namen der Zeusmutter heraus.

wähnte Benennung des Chronosdrachens als Herakles[1] anknüpfen, die ja allezeit an den Resten dieses Sternbildes, dem Ophiuchos und Engonasin, haften geblieben ist. Das Symplegma der beiden Schlangen ist demnach nicht auf Zeus und Maia-Rhea, sondern auf Chronos-Kronos-Herakles und die nach orphischer Lehre[2] mit ihm gepaarte, ebenfalls in der Polschlange verkörperte[3] *Ῥέα-Ἀνάγκη-Ἀδράστεια-Μοῖρα*[4] zu beziehen, sodaß der caduceus mit den beiden um die Weltachse gewundenen Schlangen ein durchaus für den über dem Himmelspol thronenden Gott der unendlichen Zeit passendes Attribut darstellt.

Figur 53.
Zrvan mit dem zwölfteiligen Szepter.
Mithräisches Relief in der Villa Albani, Rom.

Windet sich nur eine Schlange um den Stab, wie in der Beschreibung des Zauberbuches vorausgesetzt wird, so wird man natürlich wie bei der Schlange, die die Fackel des Mondgottes Mēn umringelt,[5] vor allem an den *λόξος δρόμος* des Mondes[6] denken, der

[1] Vgl. oben S. 395. Hier füge ich noch hinzu, daß nach der allerdings gerade an dieser Stelle ergänzten Inschrift des Bavianreliefs (Franck, Bilder und Symbole bab.-assyr. Götter S. 8, cf. Zimmern im Anhang S. 40) die Doppelschlange mit den Löwenköpfen ebenso wie der Geierkopf (Franck S. 28) Symbole des Sonnen- und Kriegsgottes Ninib sind, der einerseits wegen des Löwen unmittelbar, als Nin-šag „Herr des Ebers“ (KAT³ 409 f.) aber indirekt, durch Vermittlung des regelmäßig mit *Ἡρακλῆς* übersetzten, ebergestaltigen Verethragna (TMCM I, 143$_{9.10}$) = „*Ἀρτάγνης Ἡρακλῆς Ἄρης*“ (*Ἄ.* = Ninib), der wie Herakles als *δρακοντοπνίκτης* galt, leicht dem griechischen Helden gleichgesetzt werden konnte. Tatsächlich wird Zrvan im Myth. Vat. III, 162$_8$ „cum aprinis dentibus“ geschildert; cf. II. Buch Jeou c. 43 S. 304$_{23}$ ff. den Dämon, der halb die Gestalt eines Wildschweins, halb die eines Löwen hat.

[2] Siehe oben S. 391$_1$.

[3] Siehe oben S. 389—391.

[4] Auf diese doppelte mythische Deutung der Polschlange geht es wohl zurück, daß die arabischen Astrologen (Bouché-Leclerq 122$_1$) das „caput draconis“ als männlich, die „cauda“ aber als weiblich in Rechnung stellen.

[5] Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen I, 81.

[6] Nur nebenbei erinnere ich hier an den Beinamen des Apollon *Λόξιας* der zweifellos zu den lunaren Beinamen des *Ἑβδομαγένης* und *Εἰκάδιος* (oben S. 338$_3$; *„Philologus“ LXVIII S. 189$_{200}$) gehört. Nach der sehr früh erfolgten Umdeutung des Apollon zum Sonnengott wurde *Λοξίας* auf die Schiefe der Ekliptik bezogen (Oinopides von Chios bei Macrob. Sat. I, 17, 31, Diels FVS² p. 230 Z. 21), eine Erklärung, die zweifellos ursprünglich auf Mithras Loxias (Papadopoulos Kerameus, Fontes hist. imperii Trapezuntini, St. Petersburg 1897 p. 8 „*πλείστων ἄλλων Λοξίαν προσεκύνουν* [sc. *Τραπεζούντιοι*] *τὸν Μίθραν ὅς ἐστιν Ἀπόλλων*“), d. h. den „schräg umgelegten Himmelsgürtel“ (oben S. 96 Fig. 29, cf. S. 179$_1$) geht und erst durch die u. a. auf dem Grabmal des Antiochos

bei allen Völkern der älteste und ursprünglichste „Messer“ [1] der Zeit und Zeitgott [2] gewesen sein muß. Wenn der Zrvan eines ebenfalls in der Villa Albani befindlichen mithräischen Reliefs [3] ein durch eine umlaufende Spirale in zwölf Abschnitte geteiltes Szepter [4] führt, so ist die Beziehung auf das durch die Schlangenwindungen des Mondes in zwölf Monate geteilte Jahr ganz durchsichtig. Überdies ist das Denkmal sehr lehrreich durch seine unverkennbaren Beziehungen zu orphischen Vorstellungen, insofern nämlich, als sich das zwölfteilige Szepter des mithräischen Chronos sinngemäß zwischen das sechsteilige des orphischen Phanes und das vierundzwanzigteilige des orphischen Zeus [5] einschiebt.

Dieselbe Deutung auf die Mondbahn wird folgerichtig auch für die eine Schlange zu gelten haben, die den Körper des Zrvan auf den meisten mithräischen Darstellungen umringelt. Den Beweis dafür liefert die im Museo Chiaramonti aufgestellte Basis [6] einer jetzt verschollenen

von Commagene inschriftlich belegte Gleichung *Ἀπόλλων = Μίθρης* auf Apollon übertragen worden ist. Die Begleiterin der Artemis namens *Λοξώ* bei Nonn. Dionys. XLVIII, 334 läßt wohl auf eine gleichlautende alte Epiklese der Mondgöttin schließen.

[1] Bekanntlich ist das die Bedeutung der Bezeichnungen für „Mond“ in allen indogermanischen Sprachen.

[2] Vgl. Rm 288$_3$, Perry, Hymnen an Sin Nr. 6, wo es von dem Mondgott Sin heißt „mu-ad-du-ú ū-mē arḫi u šatti“ „der kennzeichnet Tag, Monat und Jahr“, dazu Gen. 1$_{14}$, besonders aber Ps. 104$_{19}$ „er hat den Mond für die Zeiträume (לְמוֹעֲדִים) erschaffen“; vgl. Jesus Sirach 43$_{6-8}$, wo der Mond (ירח „der Wanderer!“) als *„ἀνάδειξις χρόνων καὶ σημεῖον αἰῶνος“* (= עלם im Urtext) bezeichnet wird; dazu Genes. rabba VI, 1 zu I, 14, Mon. talm. Nr. 273 p. 208: „R. Jochanan eröffnete seinen Vortrag mit (ψ 104$_{19}$) «er machte den Mond למועדים» und sagte: die Sonnenkugel ist allein zum Leuchten erschaffen worden; warum aber wurde der Mond erschaffen? Zur Bestimmung der Anfänge der Monate und Jahre.“ Ebenso Ḳoran Sure 10$_5$. S. Bouché-Leclerq 45: „tous les calendriers ont été, à l'origine, d'institution religieuse et réglés par la Lune“.

[3] Vgl. Abb. 53 nach Cumont, TMCM mon. 39 II, 215 Fig. 46. Die Weltkugel mit den zwei, Tierkreis und Milchstraße (oben S. 99$_3$) versinnlichenden Reifbändern ist hier, späteren Vorstellungen zufolge an Stelle des Welteis getreten (vgl. oben S. 111$_1$ und 404$_3$). Das Sternchen in der linken oberen Ecke will Zoega — seltsamerweise ihm folgend auch Cumont — als Sonne deuten und vermutet eine Mondsichel in der abgebrochenen rechten Ecke. Gewiß ist beiderseits ein rein dekoratives Vierblattsternchen gestanden.

[4] Zoega Abh. p. 195 „die Stange . . (bedeutet) . . das Zeitmaß . . (wegen der) . . Spirallinie . . . welche auf einem Albanischen Relief sie in zwölf Teile teilt“; cf. Cumont, TMCM I, 84$_{11}$: „il faut observer, que sur un basrelief de la villa Albani (mon. 39) cette mesure est divisée en douze parties par une ligne en spirale“.

[5] Vgl. Abel, fragm. orph. Nr. 116 p. 197 Procl. in Plat. Tim. II, 137 C: *„ἀλλ' ὁ μὲν Φάνης διττὰς ὑφίστησι τριάδας, ὁ δὲ Ζεὺς διττὰς δυοδεκάδας· καὶ γὰρ διὰ τοῦτο τὸ σκῆπτρον αὐτοῦ λέγεται «πισύρων καὶ εἴκοσι μέτρων»*.“ cf. Procl. in Plat. Orat. p. 57. Im selben Verhältnis hat Phanes zwei (oben Abb. 47 S. 400), Chronos vier Flügel (Abb. 49 ff.); vgl. oben S. 407$_2$.

[6] TMCM II p. 208 mon. 25 Fig. 36.

Chronosstatue: sie zeigt den *οὐροβόρος δράκων*, das Symbol des in sich zurücklaufenden *ἑνι-αυτός*, mit der bei dem vatikanischen Mythographen erwähnten crista,[1] die die Schlange als den *βασίλισκος*[2] — wie die Hydra (Al Phard) unter dem Löwen[3] nach ihrem Hauptstern „Regulus", babylonisch „šarrū" genannt wird — kennzeichnet; aus ihrem Rachen züngeln, genau nach der Angabe des vatikanischen Mythographen,[4] breite Flammen:[5] auf dem Schweif der Schlange aber ist zur Kennzeichnung ihrer Bedeutung als Mondbahn eine kleine Mondsichel angebracht.

Auf die Mondbahn sowohl als auf den mit ihr gleichgesetzten Polardrachen, der die Zodiakalzeichen auf dem Rücken trägt, bezw. an dem sie aufgehängt sind,[6] paßt es, wenn der Torso einer mithräischen Zrvan-statue in Arles[7] zwischen den Windungen der kosmischen Schlange die zwölf Tierkreiszeichen aufweist.

Wenn endlich der „Saturnus" (= *Χρόνος*) des vatikanischen Mythographen in Übereinstimmung mit der Darstellung des *Αἰών* im Utrechtpsalter[8] den Drachen „in dextra tenere perhibetur",[9] so stimmt das durchaus mit der orphischen, oben[10] auf das Sternbild Ophiuchos bezogenen Epiklese des Chronos als Herakles.

Figur 54.
Torso einer mithräischen Zrvanstatue im Museum von Arles.

---

[1] Einen Kamm zeigte auch die Schlange des kleinen Bronze-Zrvan mon. 75 TMCM II, 237.

[2] cf. Schol. Arat. v. 148, I p. 43 Buhle: „*ὁ Λέων ἔχει ἐπὶ τῆς καρδίας ἀστέρα, Βασίλισκον λεγόμενον, ὃν οἱ Χαλδαῖοι νομίζουσιν ἄρχειν τῶν οὐρανίων*"; das letztere bezieht sich auf die usurpierte Herrschaft des Feuerdrachen „Kingu" über die Welt, Schöpfungsepos KB VI, 6_{24}. Den Stern šarru = Regulus = α leonis s. in der Tabelle Kugler S. 29 Nr. 18. Der Hahnenkamm des Basilisken kommt in allen Bestiarien vor.

[3] Vgl. oben S. 395_3 über die Hydra unter dem Löwen als Überrest des Chronos-drachensternbildes.

[4] TMCM II p. 53: „draco enim ille annum (= *ἐνιαυτόν*) designat, qui bene caudae suae ultima devorat . . draco ille flammivomus dicitur".

[5] Cumont hat die Beziehung der Darstellung auf den in der vorigen Anmerkung zitierten Text übersehen, irregeleitet durch Marini bei Zoega 495_1, der die Schlange als „bärtig" beschreibt. Ich weiß nicht, was ein „serpent à longue barbue" bedeuten soll: die Flammen sind jedenfalls ganz unverkennbar.

[6] Oben S. 389_5.

[7] Siehe oben Abb. 54 nach Cumont TMCM II, 403 mon. 281 Fig. 325.

[8] Nackter Mann, eine Schlange in der Hand haltend; cf. Graeven, Rep. f. Kunstwiss. XXI 1898 p. 6; TMCM I, 77_1.

[9] A. o. S. 389_2 angegebenen Ort. Vgl. im Pariser Zauberpapyrus ibid. p. 57 „*τῇ δὲ ἀριστερᾷ χειρὶ ἀσπὶς* (= „Schlange" cf. Opp. kyneg. 3_{433}; Menand. monost. 261) *περιειλίχθω*".

[10] S. 395.

Endlich sind noch gewisse Beziehungen zwischen orphischen und mithräischen Vorstellungen bei den letzten noch unbesprochenen Attributen des Zeitgottes, dem Blitz[1] und den nie fehlenden Schlüsseln zu erörtern. Denselben Blitzstrahl oder Donnerkeil, den der mithräische Chronos auf der Brust oder gar im Munde trägt, führt nämlich auch der orphische Phanes von Modena in seiner Eigenschaft als Zeus[2] in der Hand. Das Bindeglied zwischen beiden Annahmen stellt eine zweimal — auf dem Neuenheimer[3] und dem Osterburkener[4] Mithrasrelief — als Rahmenbildchen dargestellte Szene her: Kronos-Zrvan, kenntlich durch die Sichel, übergibt über einem Altar, also durch einen friedlichen, vom gewaltsamen Titanenkampf der Griechen grundverschiedenen Vergleich, dem Zeus den Blitzstrahl, ein Vorgang, dessen mythischer Hintergrund später eingehender zu besprechen sein wird.

Figur 55. **Chronos übergibt dem Zeus den Blitz.** Rahmenszene vom Neuenheimer Mithrasrelief.

Bleiben also noch die Schlüssel des mithräischen Zrvan,[5] denen, wie oben bereits anläßlich der „Aufschließung" der Feuersphäre der Urwelt bei Anaximander[6] erwähnt worden ist, die orphische

[1] Oben Abb. 49 und 50 S. 412 f.; cf. mon. 75 TMCM II p. 236, mon. 101 ibid. p. 259 Fig. 96.

[2] Oben S. 402$_2$.

[3] Vgl. Abb. 55 nach TMCM II pl. V zu p. 346d 3°.

[4] Vgl. Abb. 60 nach TMCM II pl. VI zu p. 349 f. e 4°.

[5] cf. orac. Sibyll. VIII, 122 „*Αἰὼν κληιδοφύλαξ εἱρκτῆς μεγάλης*".

[6] Oben S. 423$_2$. In der sog. Mithrasliturgie (p. 8 Dieterich), deren Übereinstimmung mit Anaximander bereits in einem andern Punkt oben S. 365$_3$ festgestellt werden konnte, hat der „Schließer" („*συγκλείστης*") des Himmels mit seinem Hauch („*πνεύματι*" v. 19), der feurig zu denken ist („*πυρίπνοε*" v. 20), „*τὰ πύρινα κλεῖθρα τοῦ οὐρανοῦ*" (v. 18) verschlossen („*συνδήσας*" v. 17). Dieterich a. a. O. S. 64 hat richtig erkannt, daß der hier angerufene „*θεὸς δισώματος, φωτὸς κτίστης*" (oben S. 412 f.) „*πυρίπνους*" (unten S. 446$_3$), „*φωτὸς κλε[ιδοῦχ]ος*" (10$_1$ *φωτὸς κλέος* der Handschrift wirkt matt) der Zrvan der Mithräen ist. Bedenkt man dazu die oben S. 412 ff. besprochenen Vorstellungen, daß der Gott das Weltei kunstvoll geschmiedet habe, so kann man sich recht gut denken, er habe die beiden Hälften des *ᾠὸν ἀργύφεον* mit Hilfe des *συνδεσμός* (compages, mitra, rikiš šamē, oben S. 98 f.) und mit Hilfe feuriger Schlösser (*κλεῖθρα*) kunstreich aneinander geschmiedet, sodaß Phanes das Ei nicht aufgesprengt, sondern — nach Anaximander — („*ἀποκλεισθείσης*") mit dem Schlüssel „erschlossen" habe. Der Mithras von Borcovicum (oben S. 411 Fig. 48) sprengt das Ei mit dem Messer; ähnlich wohl *Χουσώρ*, der „Eröffner" in der phönizischen Kosmogonie des Mochos nach W. Robertson Smith's sehr plausibler Vermutung zu Damask. de princ. c. 125 p. 385 Kopp (cf. Encycl. Bibl. 942$_9$). Die Parallele ist deshalb nicht uninteressant, weil aus dem phönizischen Weltei (FHG III, 565 Philo

Bezeichnung des Phanes als *ΚΛΗΙΣ*[1] entspricht. Der Ausdruck „*κλὴις νόου*“, den Proklos anführt, zeigt, daß er aus einer späten, psychologisierenden Fassung der orphischen Theogonie[2] zitiert. Was gemeint ist, ergibt sich aus einem, wohl derselben Dichtung entnommenen Zitat des Damaskios:[3] „*ἔοικε δὲ ὁ Ὀρφεὺς τὸν Κρόνον εἰδὼς νοῦν, ὡς δηλοῖ ὅ τε σύμπας μῦθος ὁ περὶ αὐτοῦ καὶ ὁ «ἀγκυλομήτης»*.“ „Schlüssel des Weltgeistes“ heißt also soviel als „Schlüssel des Chronos-Kronos“, was auch zu der Überlieferung bei Anaximander gut paßt: Phanes, der das Weltei dem Chronos von innen her „aufschließt“, ist selbst der „Schlüssel“. Den zwei „Schlüsseln“ des mithräischen Zrvan scheinen die durch ein im Urtext verschollenes Zitat des Jamblich[4] bezeugten „claves ad aperiendum et ad claudendum“ bei Orpheus, die öffnenden und schließenden Himmelsschlüssel (*κληῖδας ἀμοιβούς*) der Dike-Ananke des Parmenides[5] zu entsprechen. Der Sinn des Symboles ergibt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit durch Berück-

Bybl.) „*Μωτ*“ hervorgeht, was Halévy Mel. Graux 387 unnötigerweise unter Annahme einer Haplographie („*ἐγένετο [TO]ΜΩΤ*“) zu tehōmōt (= bab. Tihamat) ergänzt; alle älteren Erklärer transskribieren richtig *Μωτ* מות = „Tod, Totenreich“ („*τοῦτό τινές φασιν ἴλυν*“); was genau dem orphischen, aus dem Urei entsprungenen „*Πλούτων ἄιδου καὶ νεκρῶν βασιλεύς*“ entspricht. „*Καὶ ἀνεπλάσθη ὁμῶς ᾠοῦ σχήματι Μῶτ καὶ ἐξέλαμψεν ἥλιός τε καὶ σελήνη ἀστέρες τε καὶ ἄστρα μεγάλα*“ bietet eine vollständige Parallele einerseits zu der Entstehung der Gestirne aus der „aufgeschlossenen Feuersphäre“ bei Anaximander (oben S. 423₂), andrerseits zu der orphischen Spaltung des Ureis in den Lichthimmel und die finstere, chthonische, aus den schweren Elementen (Wasser + Erde = *ἴλυς*) bestehende Unterwelt.

[1] Abel, fr. orph. p. 199 Nr. 119 (Proklos) „*καὶ κληῖδα νόου προσειπὼν κλεῖν τε αὐτὸν* (sc. *τὸν Φάνητα*) *ἐκάλεσε τοῦ νοῦ, διότι περατοῖ πᾶσαν τὴν νοητὴν οὐσίαν* (oben S. 419₁ f.) *καὶ συνέχει νοερὰν ζωήν*“. *ΚΛΗΙΣ* hat den Psēphos 10 + 11 + 7 + 9 + 18 = **55**; *ΝΟΟΥ* (63) gehört auch zahlensymbolisch nicht dazu.

[2] Plato Timäus 48a „*μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη*“ dürfte die Deutung von Kronos-Ananke als Noūs-Ananke veranlaßt haben. Wenn freilich der Bericht des Plutarch Plat. qu. VIII 4₃ S. 1007 Glauben verdient, daß Pythagoras auf die Frage, was die Zeit sei, geantwortet habe „die Seele der Welt“ — was Zeller I⁵ 438₂ bestreitet —, könnte die Gleichung *Χρόνος-Νοῦς* schon auf eine altpythagoreische Schrift zurückgehen. Ein letzter Nachklang dieser Symbolverbindung ist die Bezeichnung des „Leviathan“ (oben S. 390₀), d. h. des äußersten Umkreises der sieben Sphären (vgl. oben S. 391₁, 415₄, 422₁ und unten die Erklärung des Chronos als „*σφαῖρα τοῦ περιέχοντος*“) als „Weltseele“ (*ψυχή*) im Diagramm der Ophiten (Orig. c. C. VI 25 u. 35).

[3] De princ. p. 186 Ruelle; Abel p. 190 Nr. 98.

[4] Abel p. 271 Nr. 311, Marsilius Ficinus, De vita coelitus comparanda c. 22 „consideratu dignum est illud Jamblichi, coelestia mundana numina vires quasdam in se superiores nonnullas inferiores habere. Per has quidem effectibus nos fatalibus devincire, per illas autem vicissim solvere nos a fata quasi claves, ut inquit Orpheus, ad aperiendum habeant et ad claudendum“.

[5] fr. 1₁₄ Diels FVS² p. 114 Z. 20.

sichtigung der bereits von Cumont herangezogenen Gleichsetzung des Chronos-*Aiών* mit dem römischen Janus bei Messala,[1] die sich auf das Attribut der Schlüssel,[2] die Doppelköpfigkeit[3] und vor allem auf die Geste der Janusbilder, die die Zahl der Jahrestage[4] auszudrücken hatte, berufen haben muß. Die Epiklesen des Janus als „Clusi(v)us“ und „Patulcius“ scheinen den „claves ad aperiendum et ad claudendum“ besonders genau zu entsprechen.

Solche Übereinstimmungen können natürlich nicht zufällig sein. Ich sehe ihren Grund darin, daß ursprünglich, sowie der geöffnete *δίσκος ἡλίου* in der Mithrasliturgie als Himmelspforte gilt,[5] auch die Mondscheibe als „jana“ oder „janua“ und zwar, den Mondphasen entsprechend, als Doppeltüre, „Janus geminus“ oder *Διθύραμβος-*Δί-πυλος-Σίπυλος*, an der abwechselnd der eine und der andre Flügel offensteht, betrachtet wurde.[6] Zur „jana“ gehört natürlich der Schlüssel des Öffnens (Patulcius)

---

[1] Lyd. de mens. IV, 1 p. 64 Wünsch: „*ὁ Μεσσαλᾶς τοῦτον εἶναι τὸν Αἰῶνα νομίζει*“ cf. IV, 2 p. 65. Wen Messala unter dem *Αἰών* versteht, ergibt sich aus dem Messala-Zitat bei Macrob. Sat. I, 9, 14, wo es heißt, daß Janus-Aion alles erschaffen habe und beherrsche, daß er mit Hilfe des äußersten umschließenden Himmels die schweren, nach unten strebenden Elemente Wasser und Erde, und die leichten, nach oben trachtenden Stoffe Wind und Feuer aneinander gefesselt habe. Vgl. hierzu oben S. 414$_2$, 423$_2$, 440$_7$. Siehe auch Augustin civ. dei VII, 3 (aus Varro) Janus als „omnium initiorum potens et principium deorum“.

[2] Roscher, ML s. v. Janus B. II c. 32, 42.

[3] Vgl. oben S. 403$_4$.

[4] Plin. N. H. 34, 16: „Janus geminus a Numa rege dicatus . . digitis ita figuratis, ut trecentorum quinquaginta quinque (sic codd. e, ;) dierum nota per significationem anni, temporis et aevi se deum indicaret“. Macrob. Sat. I, 9 mit Bezug auf die zu seiner Zeit übliche Darstellungsweise: „simulacrum eius plerumque fingitur manu dextera trecentorum et sinistra sexaginta et quinque numerum retinens ad demonstrandum anni dimensionem“; dazu Lydus a. o. Anm. 1 angegebenen Ort. cf. Ideler, Chronol. 35: „Man hat den Handschriften zuwider den einen Schriftsteller durch den andern verbessern wollen, es ist aber nichts zu ändern. Plinius redet von einer uralten Bildsäule des Janus, Macrob von seiner in spätern Zeiten gewöhnlichen Darstellungsweise.“ Wissowa Handb. 93 hätte nicht so zuversichtlich schreiben dürfen: „Die Tatsache, daß die Finger dieser Statue die Zahl 365 bildeten, d. h. die Zahl der Tage, die das bürgerliche Jahr der Römer erst durch Caesars Kalenderreform erhielt, zeigt deutlich die Torheit der landläufigen Ansicht, welche das Standbild für eine Stiftung des Königs Numa hielt.“

[5] Dieterich 6$_{11}$ ff.: „*ἡ δὲ πορεία τῶν ὁρωμένων θεῶν διὰ τοῦ δίσκου*“ cf. 8$_{12}$ ff.: „*καὶ τοῦ δίσκου ἀνοιγέντος ὄψει . . . θύρας πυρίνας ἀποκεκλεισμένας*“. Ich kann mich gut erinnern, als Kind in die untergehende Sonne immer mit dem Gefühl hineingestarrt zu haben, daß man durch dieses runde Loch, wenn man nur nahe genug herankommen könnte, wie in einen Guckkasten in den strahlenden Himmel hineinsehen müßte.

[6] Vgl. *„Philol.“ LXVIII, 150$_{123}$ mit den Nachträgen und S. 165$_{145a}$. Dazu die bei P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Relig.^{3} 1905, II, 57 zitierte Stelle aus der

und des Schließens (Clusivus), d. h. Phanes als Mondsichel, wie er auf dem modenesischen Relief dargestellt ist. Wo Chronos-Zrvan zwei Schlüssel führt, ist sein ursprünglich lunarer Charakter gerade so, dem späteren Kalender entsprechend, ins lunisolare verändert, wie bei der Verdopplung der Schlange, d. h. der zweite Schlüssel gehört zum *ἀνοίγειν* des *δίσκος ἡλίου*.

Damit wäre der umständliche, aber vielleicht nicht erträgnislose Nachweis der Übereinstimmung orphischer und persischer Vorstellungen, betreffend die Gottheit der unendlichen Zeit, auf der ganzen Linie erbracht[1] und eine sichere Grundlage für das Verständnis der ältesten, noch vorhandenen Überlieferungen über Chronos als Urwesen geschaffen.

Man erinnert sich,[2] daß diese Gottheit, in der Urtriade der pherekydeischen Kosmogonie an der mittleren, also beherrschenden Stelle aufgezählt, nach dem Zeugnis des Eudem aus ihrem eigenen Samen Feuer, Wind und Wasser hervorbringt: „*τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ ἑαυτοῦ*[3] *γόνου πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ, τὴν τριπλῆν φύσιν τοῦ νοητοῦ.*“ Eine zureichende Erklärung dieser seltsamen Überlieferung ist nie gegeben worden: wohl aber liegt ein verfehlter und überflüssiger Emendationsversuch vor, den ich nach Zellers wohlbegründeter Ablehnung[4] mit Gomperz[5] stillschweigend übergehen würde, wenn ihn nicht leider Diels[6] in seiner, nun wohl für lange Zeit hinaus maßgebenden Sammlung durch wohlwollende Berücksichtigung im Text und in der Anmerkung der verdienten Vergessenheit entrissen hätte. Für „*ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ*“ wollte nämlich Kern in seiner Dissertation über die Theogonie des Pherekydes[7] „*ἐκ τοῦ γόνου αὐτοῦ*“ scil. *Ζάντος* lesen. Zeller hat richtig eingewendet, daß „**αὐτοῦ*“ gar nicht auf Zeus bezogen werden könnte, da nicht dieser, sondern „Zeus, Chronos und Chthonie“

Kaushîtaki-Brâhmana-Upanishad: „der Mond ist das Tor zur himmlischen Stätte; wer ihm antwortet, den läßt er durch, wer ihm nicht antwortet, den regnet er wieder herab.“

[1] Verglichen hat den orphischen Chronos mit dem persischen Zrvan zuletzt Gomperz, Griech. Denker[2] I, 429 nach dem Vorgang von Lassalle und Röth. Daß der Zusammenhang heute bewiesen werden kann, ist unstreitig das Verdienst von Cumonts umsichtiger Sammlung und Erörterung der religionsgeschichtlichen Denkmäler der von den Römern übernommenen Mysterien der kleinasiatischen Eranier.

[2] Siehe oben S. 330 ∾ 354$_2$.

[3] Codd. und Edd. bieten die ungrammatische Wortstellung *τοῦ γόνου ἑαυτοῦ*. Ergänze vielleicht ⟨*τοῦ*⟩ nach *γόνου*.

[4] Phil. d. Griech.[5] Ia, 82$_1$.

[5] Griech. Denker[2] S. 70 Z. 19 von unten.

[6] FVS[2] p. 506 Z. 31 u. Anm. „wohl richtig Kern“. Ebenso Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1897 S. 150.

[7] De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis. Berliner Dissert. 1888 S. 98.

bei Damaskios vorangehen, und daß die dieser Emendation entsprechende Vorstellung „doch gar zu ungeheuerlich“ wäre. Kerns Gründe für die Annahme dieses in der Tat — selbst nach griechischen Begriffen und den auch sonst oft über alle *νόμοι* und *θέσεις* erhabenen Vorstellungen von den geschlechtlichen Beziehungen urweltlicher Götter[1] untereinander — gewiß beispiellosen Verhältnisses der beiden *γέροντες* zueinander, sind überdies völlig haltlos. Er meint, daß Zeus in der oben[2] besprochenen Aristotelesstelle unmöglich „*τὸ πρῶτον γεννῆσαν*“ hätte genannt werden können, wenn Chronos am Anfang der Kosmogonie „*ἐκ τοῦ ἑαυτοῦ γόνου*“ die Elemente und die daraus hervorgegangene „*πεντέμυχος γενεὰ θεῶν*“ erzeugt hätte. Allein, wie Diels[3] richtig bemerkt hat, handelt es sich an der fraglichen Stelle, ob man nun „*αὐτοῦ*“ oder „*ἑαυτοῦ*“ liest, gewiß nicht um einen regelrechten Zeugungsakt, wie er zuerst im *ἱερὸς γάμος* des Zas und der Chthonie eingesetzt wurde; der Himmelsgott kann daher, unbeschadet der vorausgegangenen kosmogonischen Tätigkeit des Chronos als *πρῶτος γεννήσας* bezeichnet worden sein, genau so wie die Orphiker den *γάμος* des Himmels und der Erde als ersten rechnen „*διὸ Φάνητος οὐκ ἔστι γάμος καὶ Νυκτὸς ἡνωμένων ἀλλήλοις νοητῶς*“.[4] Die einzige Stelle, auf die man sich für die Erzeugung der Elemente aus dem Samen des Zeus berufen könnte, nämlich der orphische Vers „*Ζεὺς πνοιὴ πάντων . . . ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ*“ *κτλ.*,[5] steht ebenso neben der pherekydeischen Lehre, wie die Anspielung des Kritias auf das kosmische Gestick des Chronos[6] neben dem Bericht des Theologen aus Syros von der Weltenwebe des Zeus.

Man wird daher diese ganz grundlose Änderung mit um so geringerem Bedauern fahren lassen, als nur sie allem Anschein nach Cumont, dessen Gelehrsamkeit die Stelle keineswegs entgangen ist und der sie — in ihrer verballhornten Form — ganz im richtigen Zusammenhang eingeführt hat,[7] verhindert haben dürfte, die ganze Tragweite des

---

[1] Vgl. die bezeichnende Stelle Sohar, tikkunim 98: „in den oberen Regionen gibt es keinen Inzest“ „dort vermählt sich Bruder und Schwester, Mutter und Tochter, Vater und Sohn“ (Karppe, Etude sur les origines et la nature du Zohar, Paris 1901, S. 428).

[2] S. 371$_1$.

[3] Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1897 a. a. O.: „hier muß also etwas Besonderes verborgen sein“.

[4] Procl. in Plat. Tim. V, 293 Abel, fr. orph. Nr. 91 p. 188.

[5] Zeushymnus Abel, fr. orph. Nr. 123 p. 202 v. 5 und 9 f.

[6] Siehe oben S. 110 Text Nr. 52 und S. 387$_{14}$.

[7] TMCM I, 81$_8$ „Chronos . . . aurait fait sortir de la semence de Zeus le feu, l'air et l'eau“.

Parallelismus zwischen dieser Stelle und den mithräischen Denkmälern des Zrvankultes zu erfassen.

Cumont hat nämlich in einer durchaus zwingenden Untersuchung der Denkmäler[1] nachgewiesen, daß die Erschaffung des Windes, des Wassers und des Feuers durch Zrvan in den Mithrasmysterien durch ein besonderes, in der ganzen Anlage der Heiligtümer sorgfältig vorbereitetes δρώμενον zur liturgischen Darstellung kam. Schon Zoega[2] hatte die

Figur 56. **Zrvan erzeugt Wind und Feuer.**
Mithräisches Relief im Garten der Villa Colonna, Rom.

vielsagende Tatsache, daß an zweien der ihm bekannten Zrvanbilder[3] — seither sind noch zwei andre mit der gleichen Besonderheit gefunden worden[4] — das Löwenmaul durchbrochen gearbeitet und an eine, den

[1] TMCM I, 80 ff.

[2] Abhandl. p. 200.

[3] Mon. 39 (oben Abb. 53) und mon. 40 (oben Abb. 49).

[4] Mon. 284b cf. Gsell, Musée de Philippeville, Paris 1898 p. 49: „un petit trou rond profond de cinq centimètres est percé dans la gueule . . . La statuette parait avoir les joues gonflées. Peut-être un morceau d'étoffe ou de métal, image plus ou moins

Stein bis zur Rückseite durchziehende Bohrung angeschlossen war, beobachtet und durch den Hinweis auf das merkwürdige Relief im Garten der Villa Colonna[1] richtig erklärt. Auf dieser bis jetzt einzig dastehenden Darstellung steht der löwenköpfige Gott, ebenso wie auf dem Relief von Vienne,[2] vor einem Altar: aus seinem Munde dringt ein mächtiger Luftstrom auf den Altar ein und entfacht ein hell aufloderndes Feuer.[3] In den Händen schwingt der Gott zwei Fackeln — Sonne und Mond, wie man sie vielleicht deuten darf[4] —, die er wohl eben an dem Feuer des Altars entzündet hat. Cumont nimmt mit Zoega an, daß in Wirklichkeit auf dem in keinem Mithräum fehlenden Herd unter der Asche die Glut verborgen lag, und mit Hilfe eines durch den Mund des löwenköpfigen Gottes hindurchgehenden Gebläses das scheinbar von selbst aufflammende Feuer entfacht wurde.

Figur 57.
Zrvan erzeugt das Wasser.
Mithrasrelief aus Ostia in der Vatikanischen Antikensammlung.

Die sinngemäße Ergänzung des Reliefs Colonna mit Rücksicht auf dieses kosmogonische *δρώμενον* scheint nun ein Zrvanrelief aus dem Mithräum von Ostia[5] zu bieten, das zu Füßen des an seinen Flügeln, dem Löwenkopf, der Schlange und dem Schlüssel kenntlichen Gottes einen großen Krug zeigt, dessen Bedeutung Porphyrius[6] mit den Worten *„παρὰ τῷ Μίθρᾳ ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται“* genügend erklärt. Man wird also gewiß nicht fehlgehen, wenn man den Krug als Symbol des Wassers[7] auffaßt, zumal ja Kopf und Schweif der Schlange, die den *λοξὸς δρόμος* der *φῶτα* veranschaulicht, in den Krug eintauchen und so sinnenfällig die ewig wiederkehrende *ἀνατολή* der Lichter aus dem Ozean und ihre regelmäßige *δύσις*

---

parfaite du souffle, était-il assujétti dans la gueule“. cf. TMCM 81 über den in Saïda (Sidon) gefundenen Zrvan (mon. 4): „Un bouchon de marbre, s'adaptant éxactement par derrière à l'ouverture, permettait ici de la rendre presque invisible“.

[1] Siehe Abb. 56 nach TMCM II, 196 Fig. 22 mon. 10b.

[2] Siehe oben S. 416 Abb. 51.

[3] Vgl. Pariser Zauberbuch TMCM II p. 57c *„ἐκ δὲ τοῦ λέοντος πῦρ πνεέτω“*; Myth. Vatic. ibid. p. 53 „draconem flammivomum“ und oben S. 439[4] f. über den feuerspeienden mithräischen Basilisken oder *δράκων οὐροβόρος* im Museo Chiaramonti.

[4] Vgl. oben S. 437[5] über die schlangenumwundene Fackel des Mēn.

[5] Siehe Abb. 57 nach Cumont, TMCM II, 238 Fig. 69 mon. 81.

[6] De antro nymph. 18; TMCM II, p. 40c.

[7] Denselben Krug als Symbol des Aquarius am Himmel s. Thiele, Himmelsbilder p. 67, 115; cf. Hygin, astron. 29; Macrob. I, 21, 27; Geoponica 1, 12, 35; TMCM I, 101[5]. Vgl. *„Philologus“ LXVIII S. 199 f. über den Kabur-Krug des Ea. Ein zweiter *κρατήρ*, und zwar wahrscheinlich der hier in Betracht kommende, steht mit der Schlange und dem Raben unter dem Gegensternbild des Wassermanns, dem Löwen.

in das feuchte Element zur Darstellung bringen;[1] zu allem Überfluß fließt noch auf einer bolognesischen Mithrasskulptur[2] ein wahrer Schwall von Wasser aus demselben, nur umgestürzten Krug. Das entsprechende *δρώμενον* zu dem Zrvanrelief von Ostia wird man sich wohl so vorzustellen haben, daß aus der Bohrung des Löwenmaules, vor oder nach dem feuerentfachenden Hauch durch eine, gewiß sehr einfach herzustellende Vorrichtung ein Wasserguß hervorgesandt wurde.

Die auffallende Tatsache, daß der Altar des Zrvan außer auf dem Colonnarelief mit der Feuerzeugung nur noch auf dem Zrvanbild von Vienne[3] vorkommt, wo der Gott zwischen den beiden, nach der oben[4] vorgetragenen Erklärung Ahura Maçda und Angra Mainyu darstellenden, von ihm erzeugten Zwillingen steht, legt die Vermutung nahe, daß das *δρώμενον* der Feuer-, Wind- und Wasserzeugung in engster Verbindung mit der Entstehung des auf Zrvan folgenden Götterpaares stand. Diese Annahme wird in der Tat durch die schriftlichen Überlieferungen des Zrvanismus vollkommen bestätigt. Im ʿUlema-i-Islam, einer neupersischen, nach BLOCHET'S[5] überzeugendem Nachweis auf eine Pehlvivorlage zurückgehenden Darstellung des zrvanitischen Systems, heißt es nämlich, nach einer allgemeinen Darlegung darüber, daß die Welt wegen der Vergänglichkeit aller Dinge auch einmal notwendigerweise erschaffen worden sein müsse, und nach der Lehre des Avesta auch erschaffen worden sei, folgendermaßen:[6]

„Quand on dit, que le monde a été créé, il convient de dire ensuite .... qui l'a créé .. Il ressort de la Loi de Zartusht que Dieu a créé

[1] CUMONT faßt die Schlange in ihrer bekannten Eigenschaft als chthonisches Tier d. h. als Symbol der Erde. Trotzdem eingestandenermaßen (TMCM I, 102) keine diesbezügliche mithräische Überlieferung für diese Deutung spricht, will ich ihre Möglichkeit nicht bestreiten. Allein sie ist jedenfalls eine Überdeutung der sicher (oben S. 388 ff., 431 ff.) astral aufzufassenden Schlange, — das sicherste Anzeichen dafür, daß der Symbolismus ursprünglich, wie bei Pherekydes nur drei Elemente umfaßte. Wenn die Erde mit hereingezogen wurde, kann sie auch durch den Krug an sich — abgesehen von dem Wasser darin — vertreten worden sein. cf. ABEL, fr. orph. Nr. 165 p. 218 „*τὴν δὲ γῆν ὥσπερ ἀγγεῖόν τι . . ὑπολαμβάνοντες κτλ.*"

[2] CUMONT Nr. 107.

[3] Siehe oben S. 416 Abb. 51.

[4] S. 417.

[5] Revue de l'histoire des religions 37 B. 1898 S. 24 ff. Der geläufige Name „die Lehrer des Islam" hat keine Beziehung auf den Inhalt, sondern führt bloß die ersten Worte des Textes: „les docteurs de l'Islam posèrent un jour quelques questions concernant la connaissance de la Religion . . le Mobed des Mobed (d. h. der *ἀρχίμαγος* der Zendiks oder Zrvaniten) répondit" etc. Ich zitiere den Text nach BLOCHETS Übersetzung, da mir die deutsche Ausgabe von VÜLLERS nicht zugänglich ist.

[6] BLOCHET a. a. O. S. 41.

toutes les choses du Temps et qu'il est le créateur du Temps.[1] [Mais] le Temps n'a point de bornes, on ne voit ni sa fin ni son commencement. Il a tousjours existé et il existera tousjours. Aucune personne douée d'intelligence ne dira: d'où le Temps a-t-il été créé? Personne n'a jamais existé avec toute la majesté qu'il possède, aussi le nomme-t-on le créateur parce qu'il n'a pas eu de création.

Puis il a créé le Feu et l'Eau; quand il les fit se rencontrer, Ormazd naquit."

Ich brauche kaum darauf zu verweisen, wie genau dieses „quand il les fit se rencontrer"[2] zu dem Zitat des Eudem[3] aus Pherekydes paßt, wo es heißt: „*ἐξ ὧν* (sc. aus Feuer, Wasser und Wind) *ἐν πέντε μυχοῖς διῃρημένων .... ἄλλην γενεὰν συστῆναι θεῶν*," und wie gut diese Vorstellung den in der Überschrift der pherekydeischen Kosmogonie ausgedrückten Begriff der „Göttermischung"[4] (*ΘΕΟΚΡΑΣΙΑ*) veranschaulicht. Natürlich ist nicht daran zu denken, daß dieser Mythus von der Entstehung der Götterzwillinge durch Mischung der Elemente eine unabhängige Parallelversion zur Legende von ihrer Geburt aus dem kosmischen Ei darstellen könnte. Der Zusammenhang der beiden Vorgänge ergibt sich vielmehr mit größter Wahrscheinlichkeit aus orphischer Überlieferung, wo einerseits der bei Bakchylides mit Chronos gepaarten Nyx der *„ζῳογόνος κρατήρ"* zugeschrieben,[5] andrerseits das Weltei mit einer aus allen vier Elementen zusammengebrauten Mischung[6] erfüllt gedacht

---

[1] Blochet sagt a. a. O. p. 41 2: „on peut lire de deux facons «âfrîdgâr zamân est» = «le Temps est le créateur» ou «âfrîdgâr-i zamân est» = «il est le créateur du Temps»; rien n'indiquant la vraie lecture". Es ist klar, daß man sich unter diesen Umständen nur an den Sinn halten kann; da der Satz ausdrücklich als zoroastrische d. h. antizrvanitische Lehre bezeichnet ist, muß ohne Zweifel die zweite Lesung gewählt werden, abgesehen davon, daß die andere, von Blochet in den Text gesetzte keinen Sinn, sondern eine contradictio in adiecto („Dieu a créé toutes les choses du Temps et le Temps est le créateur") ergibt. Der nächste Satz bringt die zrvanitische Einwendung gegen die Lehre, daß Maçda die Zeit erschaffen habe, es muß daher entweder ein Satz wie „darauf antworten aber die Zendiks", „andere dagegen sagen" etc. oder doch wenigstens eine Adversativpartikel ausgefallen sein.

[2] Auch nach dem System des persischen Gnostikers Mazdak (Schahrastani I, 291 trad. Haarbrücker) entsteht der „Ordner des Guten" und „der Ordner des Bösen" durch Mischung der drei Urelemente. Vgl. den sethianischen *„λόγος περὶ κράσεως καὶ μίξεως"* Hippol. V, 21 p. 210 39.

[3] Siehe oben S. 354 2.

[4] Oben S. 329 5.

[5] Abel p. 181 fr. 73 (Proklos): *„τὸν δὲ κρατῆρα τὸν ζῳογόνον τῇ Νυκτί"* κτλ.

[6] In der von „Apion" (s. oben S. 398 3) zitierten orphischen Kosmogonie (Abel fr. 37 f. p. 160 f.) ist das Ei mit der *τετραγενὴς ἔμψυχος οὖσα ὕλη* erfüllt. Die Elemente sind *„ὥσπερ ἐν χώνῃ"* ineinander geschmolzen und bilden eine *κριτικὴ σύστασις*. Phanes

wird. Der vollständige Mythus muß also erzählt haben, wie Chronos kunstvoll die silbrige Schale des Welteis schmiedet,[1] indem er beide Hälften mit festen Schlössern aneinanderschließt;[2] dann mischt er — genau wie der platonische Demiurg des Timäus im *κρατήρ* die Weltseele braut[3] — im kosmischen, auf dem ostiensischen Relief[4] dargestellten Krug, wie in einem Schmelztiegel,[5] die eben erzeugten Elemente durcheinander und füllt das *μῖγμα* in das Ei, aus dem dann in der Folge die Triade des lichten, des dunklen Gottes und des schimmernden Mittlers[6] geboren wird. Die Rezepte zur Herstellung des magischen Eies, „quo facias tonitrua et coruscationes“,[7] die die Alchemisten als Erbteil von den eigentlichen „Magiern“ überkommen haben dürften, legen die Annahme nahe, daß am Schluß des ganzen *δρώμενον* auch ein pyrotechnisch künstlich hergerichtetes Ei auf dem Altar[8] erschien und, in der Glut zerspringend, mit täuschendem Flammenschein den Adepten die Geburt des göttlichen „Leuchters“ vortäuschte. Endlich bietet der auf dem mithräischen Relief von Vienne[9] vor Zrvan und seinen eben geborenen Zwillingssöhnen aufgestellte Altar eine sehr aufklärende Illustration zu einem schon von den christlichen Zeitgenossen der Zendiks nicht mehr verstandenen oder vielleicht absichtlich verdrehten Dogma des zrvanitischen Systems. Nach Eznig von Goghp[10] hat nämlich der Urgott der Magier, Zrvan, den

---

der das Ei zerbricht „procedens discretionem quattuor elementorum dedit, et ex duobus, quae prima sunt elementis fecit coelum, ex aliis autem terram“ (Ps.-Clementin. Recogn. X, 30 Abel p. 162). cf. Berthelot, Coll. alch. gr. II, 20: „*τὸ ᾠὸν ἐκάλεσαν τετράστοιχον διὰ τὸ εἶναι αὐτὸ κόσμου μίμησιν περιέχον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐν ἑαυτῷ.*“

[1] Siehe oben S. 412 f. und die S. 442[1] zitierte Stelle aus Messala.

[2] Siehe oben S. 423[2] und 440[6].

[3] Timäus 41 D „. . *πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγε, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο κτλ.*“ Vgl. „*Ζεὺς . . πάντων κεραστής*“ in dem Fragment aus dem sog. kleineren *Κρατήρ* des Orpheus Abel p. 217 v. 13. Auch hier ist wieder eine Schöpfertätigkeit des Chronos auf Zeus übertragen.

[4] Fig. 57 S. 446.

[5] Siehe oben S. 448[6].

[6] Siehe oben S. 418 f.

[7] So in dem oben S. 411[0] zitierten Rezept des Averroes nach Aufzählung der für das „ovum philosophorum“ per „vias contrarias et varias operationes, quas prius vocavi ‘claves artis’“ zu verwendenden Ingredienzen.

[8] Vgl. die bekannten Vasenbilder mit dem auf dem Altar liegenden Ei der Leda, oder besser noch das Berliner Vasenbild Nr. 2430, wo in dem auf dem Altar liegenden Ei ein männliches Kind (nach Benndorf bei Reichel, Vorhell. Götterkulte S. 50 ein Eros) sichtbar ist.

[9] S. 416 Fig. 51.

[10] Siehe oben S. 415[4]. Seine „Refutatio“ ist zwischen 441 und 449 n. Chr. geschrieben.

Hormizd schon als Greis — was sich für ein anfangsloses Wesen übrigens von selbst versteht, in der zrvanitischen Lehre aber durch das Prädikat „alterslos“ [1] bedeutungslos geworden war — durch tausendjähriges „Opfern“ erzeugt. Dieselbe Lehre bekämpft schon der Bischof von Mopsūhestia in Kilikien, Theodoros, in seiner verlorenen, offenbar gegen die Kulte der kilikischen Pyraithen gerichteten Schrift „*περὶ τῆς ἐν Πέρσιδι μαγικῆς*“, aus der Photios [2] folgendes anführt: „*ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ προτίθεται τὸ μιαρὸν Περσῶν δόγμα, ὅ Ζαράδης εἰσηγήσατο, ἤτοι περὶ τοῦ Ζουρουάμ, ὃν καὶ Τύχην καλεῖ, καὶ ὅτι σπένδων, ἵνα τέκῃ τὸν Ὡρμίσδαν, ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ τὸν Σατανᾶν, καὶ περὶ τῆς αὐτῶν* (sc. des Hormisd und des Ahriman) *αἱμομιξίας.*[3] *καὶ ἁπλῶς τὸ δυσσεβὲς καὶ ὑπέραισχρον δόγμα κατὰ λέξιν ἐκθεὶς ἀνασκευάζει ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ.*“ Der arabische Doxograph asch-Schahrastani [4] endlich berichtet als Theogonie der zrvanitischen Madschûs (Magier), daß Zarwân, das größte und erste Wesen, aufgestanden sei [5] (offenbar aus seiner urewigen Ruhe) und 9999 Jahre „gemurmelt“ habe, um einen Sohn zu erhalten; „das sei aber nicht geschehen, da habe er mit sich selbst geredet und überlegt und gesagt: vielleicht ist diese Welt nichts; da sei“ — also offenbar im 10000sten Jahr — „Ahriman aus diesem Zweifel und Hurmuz aus seinem Wissen entstanden, sodaß sich beide auf einmal im Mutterleib befanden“ etc. Dieses rätselhafte Murmeln erklärt sich überaus einfach aus der Nachricht des Herodot,[6] daß die Magier bei der Opferhandlung den *λόγος* der „Götterzeugung“, die „*θεογονίη*“ psalmodieren. Was das angebliche „Opfer“ anlangt — schon die christliche Polemik [7] hat die Absurdität des Gedankens, daß der erste und oberste Gott ein „Opfer“ darbringt, geschickt ins Lächerliche gezogen —, so ist der armenische Ausdruck in seiner wörtlichen,

[1] Vgl. oben S. 422 6.

[2] Bibl. 81, I p. 63 Bekker.

[3] Was hier gemeint ist, läßt sich nicht ganz bestimmt sagen. Zweifellos handelt es sich um irgend einen Mythus, der das Grundproblem des Parsismus — die Vermischung von Licht und Finsternis, Gut und Übel (cf. Schahrastani I, 276, 278, 282) — zu erklären bestimmt war. Ob es sich aber — wie Rapp annahm — um eine geschlechtliche *αἱμομιξία* der beiden Zwitterwesen (vgl. oben S. 420 1, 421 3) handelt, oder um eine, mit dem Vertrag der beiden Mächte (Schahrastani I, 279; Darmesteter vergleicht hierzu den Vertrag zwischen Gott und dem Teufel im deutschen Märchen, Simrock, Handb. der deutschen Mythol.[4] p. 54) verbundene Blutbundceremonie, wage ich nicht zu entscheiden.

[4] Abu-'l-Fath' Muḥammad asch-Schahrastani, Religionsparteien und Philosophenschulen trad. Haarbrücker, Halle 1850 I p. 277. Das unschätzbare, überaus reichhaltige und zuverlässige Werk ist im 11. Jahrhundert n. Chr. geschrieben.

[5] Vgl. unten über die Chronosepiklese „*στάς, ἑστῶς, στησόμενος*“.

[6] I, 132.

[7] Vgl. die Akten des Adhur-Hormizd trad. Nöldeke, Festgruß an Roth p. 36.

nicht kultischen, sondern magischen Bedeutung „zaubern“ zu verstehen; ebenso bezieht sich griechisch „*σπένδων*“ einfach auf die kosmischen „Güsse“, die Zrvan in dem oben geschilderten *δρώμενον* auf den vor ihm stehenden Altar herabsendet. Das „Murmeln“ der *θεογονία* endlich ist ohneweiters als die zauberische Leitung der Liturgie durch das schöpferische „Wort“ der „Götterzeugung“ zu verstehen.

Den Beweis für die Richtigkeit dieser Deutung sehe ich in den bezeichnenden Angaben, daß das „Opfern“, „Zaubern“ und „Murmeln“ des Zrvan ein „großes“ oder „Weltjahr“ — 1000 Jahre nach der armenischen, 10000 nach der arabischen Quelle[1] — gedauert habe. Schon Cumont[2] hat nämlich mit richtigem Blick die Beziehung des *δρώμενον* von der Wasser-, Luft- und Feuerzeugung des Zrvan auf die mit der allegorischen Gestalt dieses Gottes in engster Verbindung gedachten Jahreszeiten[3] erkannt. Astrologische Texte,[4] die zweifellos ein sehr altes orientalisches System[5] wiedergeben, stellen eine ganz eigenartige

---

[1] Nach der ursprünglichen persischen Lehre umfaßt das „große Jahr“, die „Zeit der langen Herrschaft“ (Zrvan daregho quadhata) 12000 Jahre, jedes Millenium beherrscht von einem Tierkreiszeichen. Andere Angaben über die Länge des großen Jahres bei Censorin de die nat. 28, 11; Diels, Doxogr. 363 f.; Kroll, Procl. in remp. II, 386.

[2] TMCM I, 81: „peutêtre, comme le prétend un mythographe du moyen âge“ (Myth. Vat. III, 1 3 werden auf Kronos die „temporum varietates, elementorum intemperies“ zurückgeführt) „voulait on marquer, que l'alternance des saisons amène les excés contraires des forces naturelles“.

[3] Siehe oben S. 395 und 431 8.

[4] Rhetorios bei Boll, Cat. codd. astrolog. Florent. p. 143 l. 20: „*ἐν ταύτῃ οὖν τῇ τριζωδίῳ* (♈ ♉ ♊) *ἀπαρτίζεται τὸ ἔαρ ὅ ἐστιν ἀήρ.*“ Z. 29 „*ἐν ταύτῃ οὖν τῇ τριζωδίῳ* (♋ ♌ ♍) *πληροῦται τὸ θέρος ὅ ἐστι πῦρ*“. S. 144 Z. 1: „. . *τὸ μετόπωρον ὅ ἐστι γῆ . .*“ Z. 20: „. . *ὁ χειμερινὸς ἀὴρ ὅ ἐστιν ὕδωρ*“. Hierzu die pythagoreische Theorie der Jahreszeiten Diog. Laert. VII, 1, 26: . . . „*ὧν* (sc. *θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξεροῦ καὶ ὑγροῦ*) *κατ' ἐπικράτειαν θερμοῦ μὲν θέρος γίνεσθαι, ψυχροῦ δὲ χειμῶνα, ξεροῦ δὲ ἔαρ καὶ ὑγροῦ φθινόπωρον*“. Zu diesen von Cumont, TMCM I, 92 2 gesammelten Stellen vgl. noch Cramer, Anecd. Paris. I, 327 31, wo Norden und Wasser, Westen und Erde, Osten und Feuer, Süden und Luft einander gleichgesetzt werden.

[5] Ausführlich erhalten, soviel ich sehe, nur in spätjüdischer Überlieferung: vgl. Sepher Yezirah (8.—9. Jahrh. n. Chr.) c. III, trad. Karppe a. a. O. p. 149 f.: „trois lettres fondamentales א, מ, ש: . . . trois principes dans l'univers représentant l'air (אֲוִיר) l'eau (מַיִם) et le feu (אֵשׁ) . . . trois principes dans l'année: la chaleur, le froid, et l'humidité; la chaleur est tirée du feu, le froid est tiré de l'eau; l'humidité est tirée de l'air . . .“ Sohar II, 23b und 24a. trad. Karppe a. a. O. p. 503: „les quatre points cardinaux s'unirent lors de la création aux quatre éléments: feu, air, eau, terre; et c'est de ce mélange que Dieu forma le corps de l'Adam kadmôn“ (= *πρωτόγονος* = Makrokosmos in menschlicher Gestalt, entspricht ungefähr dem Welt-zōon im Timäus) „R. Simon ajoute: les quatre élements sont le mystère premier de toute chose . . . le feu,

Gleichung zwischen den vier Kardinalpunkten des Himmels, den vier Jahreszeiten und den vier Elementen her. Die Sonnenglut des Sommers gilt als himmlisches Feuer, die Regenflut des winterlichen *χεῖμα* als Wasser, die Frühlingsäquinoktialstürme vertreten in diesem Schema den Wind. Die Erde, die bei Pherekydes unter den Schöpfungen des Chronos nicht genannt ist und mit den wechselnden Klimaten des Jahres auch nur in einen höchst gezwungenen Zusammenhang gebracht werden kann, ist sicher erst nachträglich beim Übergang vom alten System der drei Jahreszeiten[1] zur späteren Vierzahl, so gut oder so schlecht es ging, eingefügt worden. Diesen drei Jahreszeiten und Elementarperioden des gemeinen Jahres aber entsprechen drei elementare Apokatastasen[2] der Welt im „großen Jahr", ein Weltensommer allgemeiner *ἐκπύρωσις*, ein Weltenwinter vollständiger *ὕδάτωσις* — der sog. *κατακλυσμός*[3] —, endlich

---

l'air, l'eau et la terre sont les racines premières du monde . . . ils sont distribués aux quatre coins cardinaux, le nord, le sud, l'est, l'ouest." Le feu appartient au nord, l'air à l'est, l'eau au sud, la terre à l'ouest" . . . Le feu est à gauche" (vgl. oben S. 410$_0$) „au nord, parce que dans le feu la force de la chaleur et la secheresse dominent; et le nord, qui est son contraire, se mélange avec lui pour ne faire qu'un. L'eau est à droite, au sud etc." Folgen alchemistische Spekulationen über die Entstehung der Metalle aus den Elementen. Nach manichäischer Tradition (Flügel, Mani S. 12) hat das weiter unten besprochene und abgebildete kubische Welthaus eine Mauer des Feuers, eine Mauer des Windes und eine des Wassers, die vierte Seite ist offen zu denken, worüber unten mehr.

[1] *ἔαρ, θέρος, χεῖμα* bei Homer (*Γ* 3 *τ* 519 *η* 118), ebenso bei Hesiod *ἐκή* 448 ff.; Aeschyl. Prometh. 453, ebenso bei den Orphikern. Drei Jahreszeiten bei den Ägyptern Diodor I, 11, 16, 26; bei den Germanen Tac. Germ. 26. Über das ganze System s. Ideler, Chronol. I, 243—250. Vgl. hierzu die bei Serv. ad Virgil. (Georg. I, 34 aus der Apokalypse des Empedotimos angeführten drei Himmelspforten „unam ad signum scorpionis, alteram per limitem qui est inter leonem et cancrum, tertiam inter aquarium et pisces."

[2] Die persische Apokatastenlehre knüpft an die oben S. 430 f. besprochene Allegorie vom Wagen des Chronos an.

[3] Die Stellen über den Weltenwinter und Weltensommer findet man mit dem bekannten Fragment des Berossos, das Seneca, quaest. nat. III, 29 aus der Meteorologie des Posidonios zitiert, zusammengestellt und kritisch besprochen von Bidez, Bérose et la grande année, Mélanges Paul Frédéricq, Brüssel 1904 p. 9—17. Als tropische Punkte des Weltjahrs werden Löwe und Wassermann (bezw. statt des Wassermanns der Krebs als *ὑδατώδης ζῴδιον* — natürlich wegen des zwischen Krebs und Löwe gelegenen Bechersternbildes [oben S. 446$_7$] — und Haus des Mondes, neben dem Löwen als Haus der Sonne) oder, nach der Widderrechnung, Krebs und Steinbock angenommen. Statt des Wassermanns findet man auch die Fische genannt. Zur Veranschaulichung des Gedankengangs führe ich Olympiod. zu Aristot. met. I, 14, 351a, 19: 111, 28 Stüve (cf. Psell. de omnifaria doctrina c. 129 Migne, PG 122, 765) in extenso an: *„συμβαίνει δὲ τοῦτο τὴν θάλατταν ἠπειροῦσθαι"* (vgl. Anaximander Nr. 27 Diels FVS^2 p. 16 f.) *„καὶ τὴν ἤπειρον θαλαττοῦσθαι διὰ τὸν μέγαν καλούμενον χειμῶνα, καὶ τὸ μέγα θέρος· μέγας δέ ἐστιν ὁ*

ein Weltenfrühjahr allverheerender Stürme.[1] Die Erzeugung von Wasser, Wind und Feuer durch Zrvan akarana-*Χρόνος ἄπειρος* entspricht also an und für sich genau dem „1000“ oder „10000“jährigen „Zaubern“, sie

---

χειμών, ἡνίκα πάντες οἱ πλάνητες ἐν χειμερινῷ ζῳδίῳ γένωνται ἢ Ὑδροχόῳ ἢ Ἰχθύσι· μέγα δέ ἐστι θέρος, ὅταν πάντες ἐν θερινῷ ζῳδίῳ γένωνται ἢ Λέοντι ἢ Καρκίνῳ· ὥσπερ γὰρ ὁ ἥλιος μόνος ἐν λέοντι μὲν γινόμενος ποιεῖ θέρος, ἐν Αἰγοκέρωτι δὲ χειμῶνα· καὶ οὕτω γίνεται ὁ ἐνιαυτός . . . τοιαύτη οὖν ἐστιν ἡ διὰ πολλοῦ χρόνου πάντων τῶν πλανήτων γινομένη τάξις, ἥτις ποιεῖ τὸν μέγαν ἐνιαυτόν“. Die wichtige Nachricht über die Apokatastasenlehre des Philolaos (DIELS FVS[2] p. 237 Z. 33 ff.) ist in ihrem gegenwärtigen Zustand (Aet. II, 5, 3 ≈ Stob. I, 418: „*Φ. διττὴν εἶναι τὴν φθορὰν τοῦ κόσμου, τὸ μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος τὸ δὲ ⟨ἐξ⟩ ὕδατος σεληνιακοῦ περιστροφῇ τοῦ ἀέρος ἀποχυθέντος*“) nicht nur „unklar“ (ZELLER I[5], 442[1]), sondern — ungeachtet des ohne Grund eingefügten ⟨ἐξ⟩ — einfach sinnlos, da erstens trotz des bekannten Charakters des Mondes als feuchten Planeten, ein wirkliches „Mondwasser“ nirgends bezeugt ist (nach Ptolem. Tetrabibl. I, 4 zieht der Mond im Gegenteil seine Feuchtigkeit von der Erde auf), zweitens aber unerfindlich ist, wie dieses Wasser „*περιστροφῇ τοῦ ἀέρος*“ verschüttet werden kann. Ich vermutete ursprünglich, daß von einer dreifachen *φθορά* (1. „*ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος*“, 2. „*ὕδατος σεληνιακοῦ* (?) *ἀποχυθέντος*“, 3. *περιστροφῇ ἀέρος* [vgl. die folg. Anm.]) die Rede war. Der Vergleich einer persischen Überlieferung zeigt mir jedoch, daß die beträchtlichen Korrekturen, die diese Auffassung mit sich brächte, unnötig sind, und bloß ein Wort aus der Reihenfolge geraten ist: Bundahesh c. XIII, übersetzt von WINDISCHMANN, Zoroastr. Stud. S. 76, heißt es: „vom Mond her wehen allerorten zwei Winde . . wenn der nach oben gehende weht, ist Flut, wenn der nach unten gehende weht, so ist Ebbe.“ Nach dieser sehr plausiblen Erklärung lese ich also: „*Φ. διττὴν εἶναι φθορὰν τοῦ κόσμου, τὸ μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος*“ (cf. Capitolin. Marc. Anton. 13 „ignem de coelo lapsurum finemque mundi affore“) „*τὸ δὲ ὕδατος περιστροφῇ τοῦ ἀέρος σεληνιακοῦ ἀποχυθέντος*“ = „das einemal, wenn Feuer vom Himmel fällt“ (cf. Bundahesh 31 den die Ekpyrose bewirkenden Meteorfall), „das andremal, wenn Wasser, infolge des umgewendeten Mondwindes [über die Welt] ausgeschüttet wird“. Die beiden Wendepunkte des großen Jahres entsprechen der Benennung „Arad Gibil“ „Herabkunft des Feuers“ (= Sternschnuppenfall der Perseiden, WINCKLER AO VII, 1 p. 35; babyl. Kultur Leipzig 1902 S. 53) für die Sommersonnenwende, dem Namen „Fluch des Regens“ für den Wintersonnwendmonat (HOMMEL, Aufs. und Abhandl. S. 355) im babylonischen Kalender.

[1] Das „diluvium venti“ ist bis jetzt nur aus syrischen Quellen bekannt. Vgl. [Melito] § 12 Corp. Apolog. IX, 432: „etenim aliquando fuit diluvium venti et . . homines occisi sunt aquilone vehementi et relicti sunt iusti ad demonstrandum veritatem. Rursus alio tempore fuit diluvium aquarum etc.“; dazu das „Buch der Biene“ des Salomo von Basra ed. BUDGE, Anecd. Oxon. Sem. Ser. vol. I, 2; Oxford 1886 S. 40 f. über die „windflood“, die zur Bestrafung der Turmbauer herabgesandt wird, weil sie sich vor einer neuen Sintflut auf dem himmelhohen Turm geborgen fühlten; endlich die syr. „Schatzhöhle“ ed. BEZOLD S. 32 „God opened the storehouses of wind“. GRUPPE, Handb. 1490[1], Gr. Kulte und Mythen I, 695 f. vermutet, daß auch ein Weltuntergang durch Erdbeben angenommen wurde. Die Annahme kann stimmen, allein es versteht sich von selbst, daß auch hier die vierte Apokatastase ein später, eigentlich sinnwidriger Einschub wäre. Die mythologischen und eschatologischen Vorstellungen, die sich an den kosmischen Zyklus Feuer, Wasser, Wind knüpfen, hoffe ich anderswo ausführlich zu behandeln.

ist gleichbedeutend mit der Erschaffung des ins Unendliche hinein weiterrollenden Zyklus der Elementarperioden oder Weltjahreszeiten, mit der Einsetzung des „großen Jahres“, des „Zrvan dareghô quadhata“, mit dem Übergang von der „Ewigkeit“ vor aller Zeit zum regelmäßigen Kreislauf der saecula saeculorum. Daß dieser Gedankengang auch dem Pherekydes vollkommen bewußt war, zeigt eine einfache Aufstellung der in Betracht kommenden *ψῆφοι*. Es ergeben nämlich die Worte:

ΠΝΕΥΜΑ (16 + 13 + 5 + 20 + 12 + 1) 67,
ΠΥΡ (16 + 20 + 17) 53,
ΥΔΩΡ (20 + 4 + 24 + 17) . . . . . 65 Einheiten,

demnach zusammen mit dem oben[1] festgestellten *ψῆφος*
für *ΧΡΟΝΟΣ* (100) *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* (81) oder *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) 181,

alles in allem die Zahl der Tage im Jahr **366**. Daß sich nicht geradeaus 365, die auch im persischen Kult[2] bedeutungsvollen Tage des regelrechten Sonnenjahres, sondern die Tageszahl eines — in Persien unbekannten — Schaltjahrs[3] ergeben, wird man der sehr gefügigen, aber doch nicht allmächtigen ratio numerorum des griechischen Textes wohl zugute halten müssen. Ohne Zweifel hat sich für die Abweichung a posteriori eine sehr tiefsinnige Rechtfertigung gefunden.[4] Daß ein Zufall vorliegen könnte, ist deshalb ganz ausgeschlossen, weil sich der gleiche zahlensymbolische Hinweis auf das Jahr durch die ganze Erzählung von den durch Chronos geschaffenen Göttergenerationen hindurchzuziehen scheint.

Es liegt sehr nahe, und ist auch längst angenommen worden,[5] daß Pherekydes aus der Mischung der drei Elemente „*κατ' ἐπικράτειαν ἑκάστου*“ je ein Geschlecht von Wasser-, Luft- und Feuergottheiten entstehen ließ, die dann zusammen mit dem später zu besprechenden Geschlecht der Ophioniden und den olympischen Sprößlingen aus dem *ἱερὸς γάμος* des Zas und der Chthonie-Hera die „*πεντέμυχος γενεὰ θεῶν*“ vollzumachen hatten. An Namen sind für diese Göttergeschlechter leider

---

[1] S. 347 und 422.

[2] Vgl. oben S. 336 über *ΣΑΡΑΙΝ* (365). Dazu die Beschreibung der Prozession der heiligen Wagen bei Curtius Rufus III, 3, 9: „magos trecenti et sexaginta quinque iuvenes sequebantur . . diebus totius anni pares numero; quippe Persis in totidem dies descriptus est annus“.

[3] Die Perser schalteten alle 120 Jahre einen 30tägigen Monat ein. In die Diskussion der kontroversen Stelle des Censorin 18 über den alle Olympiaden eingeschalteten Tag bei den Griechen braucht hier nicht eingegangen zu werden.

[4] Vgl. vielleicht oben S. 423$_1$ die orphische Chronosepiklese „*ἄπαξ ἐπέκεινα*“ und unten S. 461$_6$.

[5] Vgl. Zeller I^5, 82$_2$.

nur ganz wenige überliefert: von Wassergöttern allein der *Ὠγενός*,[1] der dem iranischen „Apam napat“, dem „Nabel der Gewässer“,[2] auf den mithräischen Denkmälern[3] als Neptunus (= napat) und als „Oceanus“ bezeichnet, entsprechen muß; von Feuergöttern — nach dem Ebenbild des auf dem Osterburkener Mithrasrelief in Gestalt des Hephaistos mit Exomis und Hammer dargestellten Atar und der untergeordneten Inkarnationen,[4] des Feuers Beriçicavan, des Feuers Vohu freyân, des Feuers Urvaçist, des Feuers Vaçist (Blitz), des Feuers Çpaênist, des Feuers Vahram, Gusaçp, Burcin Mithro etc. — ist kein einziger genannt; nur von den Windgöttern — deren Darstellungen[5] in den Mithräen überaus häufig sind — werden eine Reihe als Wächter der Unterwelt[6] genannt: „. . *Φυλάσσουσι δ'αὐτὴν* (sc. *ταρταρίην μοῖραν*) *θυγατέρες Βορέου Ἅρπυιαί τε καὶ Θυέλλα.*“[7] Was die Töchter anlangt, so fällt auf den ersten Blick die inkongruente Mehrzahl der „Harpyien“ gegenüber der Einzahl „Thyella“ auf. Der Vater Boreas andrerseits kann nicht wohl ohne die übrigen Gefährten genannt gewesen sein, die von ihrem *μυχός*, der „Höhle der Winde“[8] aus in alle Richtungen der Welt hinausbrausen. Zieht man zur Ergänzung die ältesten Nachrichten über die grie-

Figur 58.
Mithräischer Okeanos (Apam napat).

Figur 59.
Mithräische Darstellung eines Windgottes.

[1] fr. 4 Diels, FVS[2] p. 508 Z. 24.

[2] So — „nâbhiḥ apam“ — in der Sanskritübersetzung des Neriosengh (vgl. Windischmann, Zoroastr. Stud. S. 182; Hommel, GGGAO 209$_0$; *„Philol.“ LXVIII S. 150$_{122}$).

[3] Abb. 58 nach Cumont, TMCM II p. 426 Fig. 360 und unten Abb. 60.

[4] Bundahesh c. 17 trad. Windischmann, Zoroastr. Stud. S. 85.

[5] Vgl. Abb. 59 nach Cumont, TMCM II, p. 423 Fig. 353.

[6] Die Vorstellung der winddurchbrausten Unterwelt (vgl. die Beschwörung „*ἀναρίπτει ἀνέμους ἐκ γῆς*! „Berliner Zauberpapyrus I, 99 ed. Parthey, Abh. Berl. Ak. d. Wiss. 1865 S. 122), wie sie noch bei Dante in seiner Schilderung des Kreises der Lussuriosi fortlebt, des homerischen (*Θ* 13) und hesiodeischen (Theog. 119, 682) *Τάρταρος ἠερόεις* wird man sich am ehesten aus der Auffassung der Seelen als Windgeister (cf. Homer *υ* 63 und 77; E. H. Meyer, Myth. der Germ., Straßb. 1903, S. 74 f.; Brandt-Ellis, Popular antiquities 1890 III, 68; Wuttke, Deutscher Volksaberglauben[3] S. 756; Rohde, Psyche[2] II, 264$_{12}$; Rhein. Museum 50 B. 3 ff.; Grimm, Deutsche Myth.[4] 528) erklären dürfen. Sie bereitet die früh in der jonischen Philosophenschule auftauchende Vorstellung der von der Luft getragenen „*γῆ μετέωρος*“ wirksam vor.

[7] fr. 5 Diels FVS[2] p. 509 Z. 18 ff.

[8] Über diese fast überall wiederkehrende, durch Andersens Märchen volkstümlich erhaltene Vorstellung s. Gruppe, Handb. 845$_9$; Mills, Tree in Mythol. 46.

chische Windrose heran, so findet man in bester Übereinstimmung mit der pherekydeischen Dreiteilung des Jahreslaufes bei Hesiod und Akusilaos[1] drei Hauptwinde *BOPEAΣ, ZEΦYPOΣ* und *NOTOΣ* — die bezeichnenderweise bei den Orphikern einen Kult genießen[2] — angenommen. Damit dürfte die Lücke bei Pherekydes vollständig ausgefüllt sein, denn

[*NOTOΣ* (13 + 15 + 19 + 15 + 18) = 80
ZEΦYPOΣ (6 + 5 + 21 + 20 + 17 + 15 + 18) = 102]
BOPEAΣ (2 + 15 + 17 + 5 + 1 + 18) = 58, dessen Töchter, die
APIIYIA[ι][3] (1 + 17 + 16 + 20 + 9 + 1) = 64 und die
ΘYEΛΛA (8 + 20 + 5 + 11 + 11 + 1) = 56

ergeben den *ψῆφος* des Jahreskreises oder
besser der Grade an der Windrose **360**

als Summe von 30 Buchstaben, entsprechend dem 360tägigen aus zwölf dreißigtägigen Monaten bestehenden altgriechischen Jahr.[4] Eine isopsephische Gruppe von Wasserwesen würde sich bei einigem Fleiß aus überlieferten mythischen Namen wohl zusammenstellen lassen, ohne daß doch bei dem Mangel an Anhaltspunkten in der Überlieferung eine Gewähr dafür geboten wäre, daß irgend eine Lösung des Problems der verlorenen, bei Pherekydes um Ogenos versammelten Gruppe[5] wirklich entspräche. Günstiger liegt die Sache bei den Feuergottheiten. Ihr Charakter ist aus der Rolle, die ihnen der Zusammenhang der pherekydeischen Theogonie zuweist, mit ziemlicher Sicherheit zu erkennen. Sie müssen nämlich erstens unter Führung des Zeus und Chronos Seite an Seite mit den Wind- und Wasserwesen gegen die Schlangenfüßler

---

[1] Diels, FVS[2] p. 516 Z. 15 ff. Nr. 30 Schol. Hes. Theog. 379: *„ἀργέστην Ζέφυρον Βορέην τ' αἰψηροκέλευθον καὶ Νότον· Ακουσίλαος δὲ τρεῖς ἀνέμους εἶναί φησι κατὰ Ἡσίοδον Βορρᾶν, Ζέφυρον καὶ Νότον· τοῦ γὰρ Ζεφύρου ἐπίθετον το «ἀργέστην» φησίν“*. Die Form *BOPEHΣ* (2 + 15 + 17 + 5 + 7 + 18) = **64** = *APIIYIA*; *APΓEΣTHΣ* (1 + 17 + 3 + 5 + 18 + 19 + 7 + 18) ergibt **88**.

[2] cf. Orph. hymn. LXXX an Boreas, LXXXI an Zephyros, LXXXII an Notos.

[3] Der offenbar unrichtige Plural ist beim Zitieren oder unter der Hand irgend eines Schreibers als Nachwirkung des auf „Harpyia“ und „Thyella“ zu beziehenden *„θυγατέρες“* entstanden, was um so näher lag, als ja die Harpyien sonst regelmäßig in der Mehrzahl auftreten. Der Grundgedanke der ganzen Aufzählung ist offenbar, daß die drei Hauptwinde die Oberwelt bestreichen, während die „Windsbraut“ und der entraffende „Geisterwind“ hoch oben im düsteren Norden den Eingang zur Unterwelt umbrausen.

[4] Vgl. Ideler I, 258 ff.

[5] Die bei den Lexikographen (Hesych. s. v. Steph. Byz. 705, 16) erwähnten *Ὠγενίδαι* und die *Στύξ*, deren Wasser bei Parthenios fr. 7 Meineke, Anal. Alex. p. 264 als *„Ὠγενίης Στυγὸς ὕδωρ“* genannt wird, dürften, nach der exotischen Wortform (oben S. 202 f.) zu schließen, ebenfalls aus der Theogonie des Pherekydes stammen.

kämpfen,[1] zweitens aber dem Zeus nach errungenem Sieg seine olympische Burg bauen.[2] Für beide Aufgaben kann nur eine Götterschar in Betracht kommen — die burgenbauenden Riesen,[3] die der Volksglauben im feurigen Innern von Vulkanen hausen ließ,[4] die auch nach orphischer Lehre[5] dem Zeus die gigantenbesiegenden Donnerkeile schaffen und als Schmiede, Zimmerleute und Baumeister die jüngeren olympischen Götter in allen Werkskünsten unterweisen. Was ihre Namen anlangt, so geben die bei Hesiod[6] und den Orphikern[7] überlieferten Namen

ΒΡΟΝΤΗΣ (2 + 17 + 15 + 13 + 19 + 7 + 18) = 91
ΣΤΕΡΟΠΗΣ (18 + 19 + 5 + 17 + 15 + 16 + 7 + 18) = 115
ΑΡΓΗΣ (1 + 17 + 3 + 7 + 18) = 46 zusammen mit dem bei Virgil[8] an vierter Stelle genannten, zweifellos uralten Kyklopennamen
ΠΥΡΑΚΜΩΝ[9] (16 + 20 + 17 + 1 + 10 + 12 + 24 + 13) = 113
als Summe von 28, der Tageszahl eines Mondmonats entsprechenden Buchstaben den Jahrespsephos . **365**. Die Wahrscheinlichkeit, daß gerade diese vier Kyklopennamen wirklich die bei

[1] Vgl. unten zu Fig. 60 f. Man bedenke, daß ja die olympischen Götter erst nach dem Sieg dem *ἱερὸς γάμος* des Zeus entsprießen.

[2] „*αὐ⟩τῷ ποιοῦσιν τὰ οἰκία πολλά τε καὶ μεγάλα κτλ.*“ oben S. 197.

[3] Vgl. Pindar fr. 169, 7; Bakchyl. 11, 77 Kenyon; Sophocl. fr. 207 N. Eurip. Iph. Aul. 260, 530; Iph. Taur. 831; Paus. II, 20, 7.

[4] Virgil a. u. Anm. 8 a. O.

[5] Abel p. 188 fr. 92: „*Οἳ Ζηνὶ βροντήν τε πόρον τεῦξάν τε κεραυνόν | πρῶτοι τεκτόνοχειρες, οἳ Ἥφαιστον καὶ Ἀθήνην δαίδαλα πάντ' ἐδίδαξαν . .*“ Der Ausdruck *τεκτονόχειρες* (cf. Schol. Hes. Theog. 144; Schol. Aristid. 52 ∾ Aristid. ed. Dind. III p. 408: „*τρία γὰρ γένη φασὶν εἶναι Κυκλώπων, τοὺς κατὰ τὸν Ὀδυσσέα . . . τοὺς χειρογάστορας καὶ τοὺς καλουμένους Οὐρανίους*“) erinnert unmittelbar an die Hekatoncheiren. Dazu kommt noch die Beobachtung in Schultz' Anleitung, daß die bei Hesiod überlieferten Namen der Kyklopen *ΒΡΟΝΤΗΣ ΣΤΕΡΟΠΗΣ ΑΡΓΗΣ* (252 = 12 × 21) isopsephisch sind mit den Hekatoncheirennamen *ΚΟΤΤΟΣ ΟΒΡΙΑΡΕΩΣ ΓΥΗΣ* (252). Ich vermute daher, daß in der ältesten Fassung der Gigantomachie die blitzschmiedenden drei Kyklopen und Tektonocheiren mit den Vorkämpfern der Götter, den felsschleudernden Hekatoncheiren wesenseins sind, und bloß mit zwei Namensreihen, einer barbarischen (zu *Κόττος* vgl. oben S. 168 f., für *Γύης* hat der von Athenagoras 18 ∾ Abel fr. 39 zitierte Orphiker das lydische „Gyges“) und einer griechischen benannt waren. Kyklopen als Schmiede und Baumeister fr. orph. 211 p. 239 (Syrian) „*οἱ θεολόγοι Κύκλωπας . . . χαλκέας καὶ οἰκοδόμους οὐκ ὀκνοῦντες καλεῖν*“.

[6] Theog. 140.

[7] Abel, fr. 39 p. 164 ∾ Diels FVS² p. 478 Z. 5.

[8] Aen. VIII, 425.

[9] Vgl. über Akmon als Vater oder Beinamen des Uranos Gruppe, Gr. Kulte und Mythen I, 80₇; cf. Cumont, TMCM I, 235₇ über den mit Mithras verschmolzenen, nach Ramsay, Cities of Phrygia II, 626 ff. in Akmonia als Gigantenkämpfer dargestellten

Pherekydes genannt gewesenen Feuergötter darstellen, scheint mir daher eine ziemlich ansehnliche.[1] Man wird demnach ohneweiters annehmen dürfen, daß die in den eranischen Denkmälern und Überlieferungen so deutliche Beziehung des Zyklus Feuer-Wasser-Wind zur Vorstellung des Jahres, bezw. des „Großen Jahres“ mit seinen drei Jahreszeiten, bei Pherekydes nicht nur durch den Psephos von *ΧΡΟΝΟΣ ΑΠΕΙΡΟΣ* bezw. *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* + *ΠΥΡ-ΥΔΩΡ-ΠΝΕΥΜΑ* (366), sondern auch noch drei weitere Male durch die zahlensymbolische Namensliste der drei Gruppen von Elementargottheiten, die aus der Mischung der Urstoffe hervorgehen, zum Ausdruck kam, sodaß der ganze Kreislauf gewissermaßen als eine erste oder „große“ Tetraeteris erscheinen mußte.

Den unmittelbaren Gewinn aus dieser Einsicht in den zyklischen Charakter jener Dreierreihe der Elemente in der orientalischen Theologie und der mit ihr übereinstimmenden Kosmogonie des Pherekydes bildet erstens das nun sehr einfach zu erreichende Verständnis der mehrfach überlieferten Nachricht, Pherekydes habe als *πρῶτον στοιχεῖον* das Wasser

Gott dieses Namens. „Akmon“ muß in irgend einem der arischen Idiome Kleinasiens eranischem „açmān = „Himmel“ entsprochen haben, der Gigantenbesieger Akmon ist also der unten Fig. 60 f. dargestellte iranische Zeus-Diav als Bändiger der Schlangenfüßler. *ΠΥΡ ΑΚΜΩΝ* wird daher nicht sowohl „unermüdliches Feuer“ oder „Feuer-Ambos“, als „Feuer-Himmel“ heißen. Das seltsame Bild des vom Himmel zur Erde und in den Tartaros fallenden Ambos (*ἄκμων*) bei Hesiod *θεογ.* 722 ist vielleicht auf einen alten Mythus des wie Hephaistos aus dem Himmel herabstürzenden Pyr-akmon zurückzubeziehen.

[1] Ich kann mir nicht versagen, den „Puritanern der Exaktheit“, die an diesen hypothetischen Ergänzungen wegen ihrer ungewohnten, rechnerischen Grundlage von vornherein Anstoß zu nehmen entschlossen sind, ein paar Worte aus den eben erscheinenden „Reflexionen“ von Theodor Gomperz (N. Fr. Presse Nr. 16034 10. April 1909) entgegenzuhalten, die an die Adresse dieses, von Gomperz so benannten Denktypus gerichtet sind und die methodische Berechtigung auch des hier eingeschlagenen Verfahrens trefflich erweisen: „Ein Beispiel zugleich berechtigter und nicht verifizierbarer Hypothesen ist, so viel ich sehen kann, ... nicht nach Gebühr verwertet worden. Wir meinen das sinnige und wohlgebaute Rätsel. Seine Lösung darf uns gar häufig als völlig gesichert gelten, wenn uns gleich jede Verifikation der Hypothese, das hieße in diesem Falle die Befragung des oft unbekannten oder auch längst verstorbenen Urhebers versagt bleibt. «Ich sitz' in mir, um mich zu pflegen, | Und bin um mich gar oft verlegen.» Wer die Lösung „Rat“ gefunden hat, der zweifelt keinen Augenblick an ihrer Richtigkeit. Ein rascher Überblick über die verfügbaren Hilfsquellen der deutschen Sprache hat ihn eben gelehrt, daß kein anderes, wenigstens kein gebräuchliches deutsches Wort den vierfachen, durch das Rätsel ausgedrückten Bedingungen ein volles Genüge leistet. Auf demselben Boden wie dieses Geistesspiel steht die Antwort auf Fragen von der ernstesten Bedeutung.“ Man setze für „der deutschen Sprache“ — „der mythologischen Überlieferung“, für „gebräuchliches deutsches Wort“ — „bezeugter mythischer Namen“ und man wird am besten verstehen, in welchem Sinn die obenstehenden Ergänzungen Anspruch auf „Wahrscheinlichkeit“ erheben.

angeführt,[1] andrerseits aber die Erkenntnis der wahren Natur jenes Grundproblems der altjonischen Philosophie, für das Anaximander[2] den seither festgehaltenen Begriff der ἀρχή geprägt hat. Pherekydes selbst muß nach diesen Zeugen, gewiß ohne in seiner halbmythologischen Darstellung jenen Kunstausdruck zu benützen, als erstes der von Chronos erzeugten Elemente das Wasser — demnach als zweites die Luft, als drittes das Feuer — genannt haben. Dabei versteht sich von selbst, daß ein innerer, zwingender Grund in der Natur der Dinge nur für die Reihenfolge, nicht aber für den Anfangspunkt des Zyklus gegeben ist: das Jahr kann bei jeder beliebigen Sonnenwende, beim Anfang jeder beliebigen Jahreszeit begonnen werden und ist bekanntlich auch in den verschiedenen Kalendern an den verschiedensten Terminen begonnen worden: im Orient hängen diese wechselnden Jahresanfänge — wenigstens nach einer sehr plausibeln Vermutung Hugo Wincklers[3] — mit kultischen Rücksichten auf die jeweils verehrte oberste Gottheit und ihren kosmischen Sitz, d. h. mit der sog. ḳibla oder Gebetsrichtung[4] zusammen. Im Abendland, wo diese Rücksichten entfallen, erhebt sich ein rein spekulatives Problem des großen Kreislaufs im Weltenjahr, genau vom selben Typus wie die uralte Rätselfrage, ob das Ei oder die Henne,[5] die Eichel oder die Eiche vorher da war. Alle drei Theorien über den Anfangspunkt des „großen Jahres“,[6] die ἀρχή des Zyklus sind unter den jonischen Philosophen

---

[1] Tzetzes in Lykophr. 145: „πολυχρονίαν δὲ καὶ παλαιὰν τὴν θάλασσαν λέγει (sc. (Lykophr.) διὰ τὸ πρῶτον εἶναι στοιχεῖον κατὰ Φερεκύδην καὶ Θαλῆν“; Schol. Hesiod. theog. 116: „καὶ Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος καὶ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ ὕδωρ φασὶν εἶναι“; cf. Zeller I⁵, 83₄. Alle zwei Stellen sind bei Diels FVS, offenbar wegen des scheinbaren Widerspruchs mit Sext. P. Hyp. III, 30 „Φ. μὲν γὰρ ὁ Σύριος γῆν εἶπε τὴν πάντων ἀρχήν“ (FVS² p. 507 Z. 9 f.) ausgelassen, ein Verfahren, das schon deshalb bedenklich ist, weil Aristot. Metaph. A8 989a 5 ff. wiederum gegen das Zeugnis des Sextus ausgespielt werden könnte. Es scheint mir jedoch ausgemacht, daß mit γῆν auf die anfangslose, unerschaffene, und schon deshalb an und für sich außerhalb des Zirkels des Elementenkreislaufs stehende Chthonie hingewiesen ist, während die Quelle der oben zitierten Stellen mit mehr Verständnis — denn die Γῆ ist nicht mehr ἀρχὴ πάντων als der *Αἰθήρ-Ζεύς* oder der *Χρόνος-Κρόνος* — wirklich den Anfang des einmal durch die Urschöpfung begonnenen, nun in alle Ewigkeit fortrollenden Zyklus hervorhebt.

[2] „Α. . . . ἀρχὴν . . τῶν ὄντων εἴρηκε τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς“ Simplic. phys. 24, 13 (aus Theophrast) Diels FVS² p. 13 Z. 1 ff.

[3] Ex oriente lux B. II S. 107 (59) n. 20.

[4] Vgl. oben S. 410₀.

[5] cf. Plut. quaest. conviv. II, 3 p. 636; Abel, fr. orph. 42 p. 106: „ἀείσω συνετοῖσι τὸν Ὀρφικὸν καὶ ἱερὸν λόγον, ὃς οὐκ ὄρνιθος μόνον τὸ ᾠὸν ἀποφαίνει πρεσβύτερον κτλ.“

[6] Über die Vorstellung des großen Jahres in der jonischen Philosophie cf. Zeller I⁵, 233. Zur Vorstellung eines „natalis mundi“, d. h. aber des jeweils gewählten Anfangs-

vertreten; Thales und Hippo beginnen mit dem Weltwinter, dem Wasser,[1] Anaximenes und Diogenes von Apollonia mit dem *πνεῦμα* des Weltfrühlings, Heraklit mit dem feurigen Weltensommer; Anaximander allein greift auf die Zeit vor der meßbaren, in Kreisläufe geschiedenen Revolution der Aeonen zurück, auf den *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ*[2] (128), der, jenseits (*ΕΠΕΚΕΙΝΑ* = 64) von allen meßbaren, erfahrbaren Zeiträumen einmal (*ΑΠΑΞ* = 32) war[3] und nicht wiederkehrt; auf den Stoff, aus dem Chronos im Lauf der Jahreszeiten die Elemente formt, auf das *γόνιμον*,[4]

---

punktes der Aeonenrechnung bei den Astrologen, vgl. die Annahmen bei Solin 32_{13} Mommsen; Paul. Alex. I, 2 v. etc.

[1] Nichts kann eine anschaulichere Vorstellung von den volkstümlichen Grundlagen der Thaletischen Wasserphilosophie geben, als die Aufzählung der 17 Arten Wasser Bundahesh c. 21, von denen neun auch in der Pehlviübersetzung von Yasna 38 aufgezählt werden: „ein Wasser, das sich in den Gewächsen befindet, das zweite aus den Bergen fließende oder die Flüsse, das dritte das Regenwasser, das vierte Armist genannt“ (Menstrualblut), „das fünfte der Samen der Menschen und Tiere, das siebente der Schweiß der Menschen und Tiere, das achte das Wasser in der Haut der Menschen und Tiere“ (Serum oberflächlicher Verletzungen?), „das neunte der Urin des Viehes und der Menschen, das zehnte das Blut des Viehes und der Menschen, das elfte das Öl in Vieh und Menschen, die Freude beider Welten, das zwölfte der Speichel des Viehs und der Menschen, worin sie sich ernähren, das dreizehnte jenes unter der Rinde der Bäume“ (cf. oben S. 124_0), „das vierzehnte die Milch“. Als sechstes schafft Zartušt das wunderwirkende Wasser Zur.

[2] Siehe oben S. 422 ff.

[3] Vgl. oben S. 423_1.

[4] Diels FVS[2] p. 13 Z. 28 ff. Nr. 10 ([Plut.] Strom. 2, aus Theophrast): „*Ἀναξίμανδρον . . τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς, ἐξ οὗ δή φησι τούς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἄπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους. ἀπεφήνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν· φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γονίμου θερμόν τε καὶ ψυχρὸν κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν — . . . — ἀστέρας*“ (s. das Zit. oben S. 423_2). Vor *φησί* ist der den Zusammenhang störende, hinter *ἀστέρας* gehörige Satz „*ὑπάρχειν δὲ . . τὴν γῆν κυλινδροειδῆ κτλ.*“ überliefert, der letzte Satz selbst ist — anerkanntermaßen (Zeller I[5] a 220_1) korrupt — in der Fassung „*φ. δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ*“ überliefert. Zeller a. a. O. schlägt vor „*φ. δ’ἐκ τοῦ ἀϊδίου τὸ γόνιμον θερμὸν κτλ.*“ zu lesen, was nicht viel besser ist. Die „*ἐναντιότητες*“, d. h. das „*θερμόν, ψυχρόν, ξηρόν, ὑγρόν*“ (cf. oben S. 451_4) werden ausgeschieden (Simpl. phys. 150_{22} „*ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας . . . ἐκκρίνεσθαι φ. A. . . ἐναντιότητες δέ εἰσι θερμόν, ψυχρόν κτλ.*“; Alex. Metaph. 60, 8 „*οἱ δ’ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι*“), nicht das *γόνιμον*; nicht das ausgeschiedene. Vielfache, sondern das eine, undifferenzierte, ursprüngliche *μεῖγμα* (Aristoteles: „*ἐκ τοῦ μείγματος ἐκκρίνουσι τἆλλα*“ FVS[2] p. 13 Z. 17) ist das *ἄϊδιον* (cf. FVS[2] p. 15 Z. 14 ff.). Zellers Lesung, daß „der Samen aus dem Ewigen warm und kalt ausgeschieden wurde“, erfordert mehr Korrekturen und ist sachlich unzureichend. Die Kosmogonie des Anaximander entspricht also genau der orphischen bezw. der des Pherekydes. Das schon im Altertum so heiß umstrittene *ἄπειρον* war der *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ*, die

das schon Diels[1] treffend mit dem *γόνος* des Chronos bei Pherekydes verglichen hat, und dem noch einerseits die *τετραγενὴς γόνιμος ὕλη*[2] im orphischen, von Chronos geschmiedeten und gefüllten Weltei,[3] andrerseits die vielleicht auch von Heraklit[4] und den alten Pythagoräern[5] gelehrte Entstehung der Welt aus dem Sperma der Ureinheit im Weltmittelpunkt[6] an die Seite gestellt werden kann.

„unendliche Zeit", ein Oberbegriff, der schon durch den Psephos der Tetraktys, dem pythagoreischen *ῥίζωμα* der Welt und dem „Siebenstern" (*ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ*) des Pherekydes entspricht; aus seinem, des Aion, *γόνιμον* (cf. Porphyr. de abst. II, 5 FVS[2] N p. 653 zur zit. Stelle) werden die Elemente so ausgeschieden, daß zuinnerst die Erde, zuäußerst die der orphischen Eierschale aus Äther entsprechende himmlische Feuerhülle zu liegen kommt. Die Ursache der Ausscheidung ist die *„ἀΐδιος κίνησις"* (FVS[2] p. 13 Z. 13), d. h. der bei den Orphikern mythisch *„Ρέα"* genannte unaufhörliche „Fluß" der Urmaterie (*„τὸ ῥέον τῆς οὐσίας"*) in der „unendlichen Zeit".

[1] Berl. Sitz.-Ber. 1897 S. 153.

[2] Vgl. über das *μεῖγμα* und die *σύγχυσις* der *τετραγενὴς ὕλη* in der kosmischen *μήτρα* Rhea oben S. 448[6]. Vgl. bes. orph. fr. 37 *„ὡς εἰς γονιμώτατον συλληφθὲν ποιεῖν κριτικὴν σύστασιν,* dazu in der Fortsetzung des Textes (Abel Nr. 38 p. 161) *„ἡ δὲ τοῦ κύτους* (sc. *τοῦ ᾠοῦ*) *ἔνδοθεν γόνιμος ὑποληφθεῖσα ὕλη . . φυσικῶς ὑποζέουσα . . τὰς πάντων διέκρινεν οὐσίας"*.

[3] Siehe oben S. 412, 440[7], 442[1].

[4] *„σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν"* Diels FVS[2] p. 67 Z. 6 cf. Dox. 323[2] ff.

[5] cf. Aristot. Metaph. XIV, 3 1091a 13 ff.: *„οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσιν ἢ ποιοῦσι γένεσιν οὐδὲν δεῖ διστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσι, ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος, εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν, εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος."* cf. XIV, 5, 1092a32: Die die Dinge aus den Zahlen ableiten, müssen sich auch über den Entstehungsmodus äußern, sei es nun, daß sie *μίξει* oder *συνθέσει* oder *„ὡς ἀπὸ σπέρματος"* die Entwicklung vor sich gehen lassen.

[6] Die Monas im Weltmittelpunkt ist bei Philolaos (Diels FVS[2] p. 237[14] ff. die „Göttermutter" als mystische *„ἑστία τοῦ παντός"* und als *„μέτρον φύσεως"* (cf. oben S. 390[3] über *Ἄμμα-Καββᾶ*); vgl. vor allem aber Jamblich. Theol. arithm. S. 8: *„πρὸς τούτοις φασὶ* [sc. *οἱ Πυθαγόρειοι*] *περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κεῖσθαί τινα ἐναδικὸν διάπυρον κύβον οὗ τὴν μεσότητα* ⟨*καὶ*⟩ *τῆς θεᾶς Ὅμηρον εἰδέναι, λέγοντα κτλ.* (*Θ* 16)" und unten S. 462[0]. Besonders lehrreich ist die bei Plutarch def. orac. 22 p. 422B (cf. 23 p. 422D; bei Diels FVS[2] p. 28 Z. 1 ff. ist der im folgenden griechisch zitierte Satz nicht mehr mit abgedruckt) erhaltene, einem fabelhaften Weisen *„περὶ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν"* — vielleicht einem arabischen Hermetiker — in den Mund gelegte Theorie des sizilischen Pythagoräers Petron: **183** Welten — die Zahl beträgt gerade die Hälfte des oben für *ΧΡΟΝΟΣ ΑΠΕΙΡΟΣ ΠΥΡ ΠΝΕΥΜΑ ῾ΥΔΩΡ* festgestellten Psephos 366 und ergibt sich, wie Schultz gesehen hat, auch aus dem orphischen Dionysostitel *ΑΣΤΡΩΝ ΧΟΡΑΓΟΣ* (= Baʿal Marḳod) — sind in einem gleichseitigen Dreieck so angeordnet, daß je 60 die Seiten und die drei überzähligen die drei Ecken des Dreiecks bilden *„ἁπτομένους δ'ἀλλήλων κατὰ στοιχεῖον· ὅ τι τοῦτ' ἐστί, κατὰ στοιχεῖον ἅπτεσθαι, μὴ προσδιασαφῶν, μηδ' ἄλλην τινὰ πιθανότητα προσάπτων"* (sc. Petron). Vergleicht man den enger an den orphischen *„ἄστρων χοραγός"* anknüpfenden Parallelsatz *„ἅπτεσθαι δὲ τοὺς ἐφεξῆς*

Diese Vorstellung vom kosmischen *γόνος* des Zeitgottes ist die einzige, die aus den bisher besprochenen zrvanitischen Denkmälern und Überlieferungen noch nicht nachgewiesen werden konnte: soweit nämlich mithräische Darstellungen in Betracht kommen, gehen alle drei Elementarstoffe offenkundig vom Munde des feuer- und wasserspeienden, windhauchenden Löwengottes aus. Mit dem pherekydeischen Mythus von der Entstehung der Elemente verglichen, zeigen sie also an Stelle der *ΘΕΟΓΟΝΙΑ* (8 + 5 + 15 + 3 + 15 + 13 + 9 + 1 = 69) aus dem bezeichnenderweise isopsephischen *ΣΠΕΡΜΑ*[1] (18 + 16 + 5 + 17 + 12 + 1 = 69), als zeugendes Urprinzip den lebenspendenden Hauch[2] — die orphische *„πνοιὴ πάντων“*[3] — oder gar den durch die stoische Theologie[4] zu solchem Ansehen gelangten *σπερματικὸς λόγος*, der bei der Feier der mystischen Hierogamie früh an die Stelle des grobsinnlichen

ἀλλήλων ἅτρεμα περιϊόντας ὥσπερ ἐν χορείᾳ“, so ist es klar, daß *„στοιχεῖον“* hier „Schritt“ besser „Tanzschritt“ bedeutet. *„τὸ δ' ἐντὸς ἐπίπεδον τοῦ τριγώνου κοινὴν ἑστίαν εἶναι πάντων, καλεῖσθαι δὲ πεδίον ἀληθείας . . . καὶ περὶ αὐτὰ τοῦ αἰῶνος ὄντος“* (cf. oben S. 422[1]) *„οἷον ἀποῤῥοὴν ἐπὶ τοὺς κόσμους φέρεσθαι τὸν χρόνον“*. Hier hat man genau das in den Mithräen zur Darstellung gekommene Bild von der auf die *ἑστία* des Alls, d. h. die Göttermutter oder „petra genitrix“, vom *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* herabströmenden kosmischen *„ἀποῤῥοή“* des *„χρόνος“*.

[1] Durch einen Irrtum, den ich leider zu spät bemerkt habe, hat sich in die oben S. 340[1] nach Schultz mitgeteilten Zahlenwerte ein Irrtum eingeschlichen. Es muß heißen *῾PEA* = 23, *KOMBH* (vgl. über diesen Namen der Kybele *„Philologus“ LXVIII S. 172 f.) = 46 = 2 × 23, *ΑΡΣΕΝΟ-ΘΗΛΥ* = 69 + 46 = 115 = 5 × 23, wobei 5 nach pythagoreischer Lehre den *„γάμος“* oder den *„σύνοδος ἄῤῥενος καὶ θήλεος“* bezeichnet (Alex. zu Arist. Metaph. I, 5, 985b 26 S. 38, 8 [28, 23 Bon.]: *„γάμιον δὲ ἔλεγον* [sc. *οἱ Πυθαγόρειοι*] *τὸν πέντε, ὅτι ὁ μὲν γάμος σύνοδος ἄῤῥενός ἐστι καὶ θήλεος, ἔτι δὲ κατ' αὐτοὺς ἄῤῥεν μὲν τὸ περιττόν, θῆλυ δὲ τὸ ἄρτιον, πρῶτος δὲ οὗτος ἐξ ἀρτίου τοῦ δύο πρώτου καὶ πρώτου τοῦ τρία περιττοῦ τὴν γένεσιν ἔχει“*). Auf Grund des berichtigten Psephos 69 für *ΣΠΕΡΜΑ* läßt sich eine weitere Bestätigung für die Richtigkeit der oben S. 460[4] gegebenen Deutung des *ἀΐδιον γόνιμον* des *Αἰών ἄπειρος* gewinnen. Nach Hippol. ref. I, 6, 1—7, FVS[2] p. 13 Z. 43 f. hat Anaximander als *„ἀρχὴν τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου“* bezeichnet. Der Ausdruck *„φύσιν τινὰ ἄπειρον“* steht auch im gleichen Zusammenhang bei Simplicius a. a. O. Z. 5, cf. Z. 26 *„τοῦ ἀπείρου φύσιν“*; cf. Cicero ibid. p. 14 Z. 24 „infinitatem naturae“, muß also mindestens auf Theophrasts Paraphrase des Anaximander zurückgehen; daß er tatsächlich dem Urtext angehört, zeigt der Psephos *ΦΥΣΙΣ ΑΠΕΙΡΟΥ* (21 + 20 + 18 + 9 + 18 + 1 + 16 + 5 + 9 + 17 + 15 + 20) = 169 = *ΧΡΟΝΟΣ* (100) + *ΣΠΕΡΜΑ* (69), wenn man sich an die oben S. 396[4] belegte Syzygie von *Χρόνος* und *Φύσις* erinnert.

[2] *„Αὖραι ζωογόνοι“* Palladas Anthol. Palat. X, 75, 4; *„πνοιαὶ ψυχοτρόφοι“* Orph. hymn. 38, 22 vgl. Abel, fr. 241 dazu Kroll, Rhein. Mus. LII 1897, 340; Plut. stoic. rep. 41. Dio Chrysost. 12 S. 222. Dind. Verwandtes bei Lobeck, Aglaoph. 753—64. Über den Zeugungshauch im Glauben der Azteken cf. K. Th. Preuss, Globus LXXXVI 1904 S. 362 und Abb. 10.

[3] Siehe oben S. 444[5].

[4] Vgl. Zeller, Phil. d. Griech. III[4], 1, 149[3], 152[2], 141[2], 159[4]; Diels Dox. 305[15] ff.

Fruchtbarkeitszaubers[1] einer ursprünglich überaus widerwärtigen Zeremonie getreten sein muß,[2] sobald einmal das *δρώμενον* selber durch die immer mehr in den Vordergrund tretende Bedeutung der liturgischen Rezitation, des magischen „Wortes" der *θεογονίη*, in den Hintergrund gedrängt wurde.[3] Die Entwicklung, die hier vorausgesetzt wird, entspricht durchaus dem allgemeinen Charakter der späteren, selbst mit dem Christentum in ethisch-kathartischer Strenge wetteifernden Mithrasmysterien.[4] Jene römischen Verehrer der persischen Gottheiten, die über die zwitterhaften pudenda des Zrvan einen verhüllenden Schleier ausgebreitet haben, haben auch Mittel und Wege gefunden, den rohen alten Mythus von der Urzeugung des Gottes in eine, die Gefühle des Abendländers weniger verletzende Form zu bringen.[5] Wäre die magische Götterzeugung bei den Zrvaniten

---

[1] Siehe oben S. 183$_{10}$ und 411$_{2}$.

[2] Vgl. die von Chrysipp herangezogenen, oben S. 190$_{2}$ (u. Nachtr.) erklärten mystischen Darstellungen des *ἱερὸς γάμος* in Argos und Samos (Clem. Rom. hom. V, 18, II S. 188 MIGNE): *„Χρύσιππος ἐν ταῖς ἐρωτικαῖς ἐπιστολαῖς καὶ τῆς ἐν Ἄργει εἰκόνος μέμνηται πρὸς τῷ τοῦ Διὸς αἰδοίῳ φέρων τῆς Ἥρας τὸ πρόσωπον*; Orig. c. Cels. IV, 48, 540; IX, 1105 MIGNE: *„Χρύσιππος . . . παρερμηνεύει γραφὴν τὴν ἐν Σάμῳ ἐν ᾗ ἀρρητοποιοῦσα ἡ Ἥρα τὸν Δία ἐγέγραπτο· λέγει γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασιν . . ὅτι τοὺς σπερματικοὺς λόγους τοῦ θεοῦ ἡ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὅλων. Ὕλη γὰρ ἡ ἐν τῇ κατὰ τὴν Σάμον γραφῇ ἡ Ἥρα."* Derselbe Mythos von der Empfängnis und dementsprechenden Geburt durch den Mund knüpft sich an jene heiligen Tiere, die als Verkörperung des göttlichen „Wortes" oder „Geistes" gelten, vor allem an die *γάλεοι* (Haifische; arab. luḫm = Haifisch [GGGAO 130 zu bab. Luḫmu und Laḫamu, den beiden die „Fische" des Tierkreises vertretenden Gottheiten] und = *πνεῦμα*; cf. HOUTSMA, ZATW 22, 329 ff.; *Transact. IIIrd Intern. Congr. Hist. Rel. VIII, p. 352) aus denen nach Anaximander die Menschen entstehen, bei Ael. nat. an. IX, 65 (*„οἱ μυούμενοι τοῖν θεοῖν οὐκ ἂν πάσαιντο τοῦ γαλεοῦ, φασὶν οὐ γὰρ αὐτὸν εἶναι καθαρὸν ὄφιν, ἐπεὶ τῷ στόματι τίκτει"*) und an die ebenso benannten Wiesel (Plutarch, de Isid. 74, nach WELLMANN, „Hermes" XXXI, 235 ff. aus Apion; LAUCHERT, Physiologus 253) dann aber auch an die Bienen (דבר = „Wort" = „Biene", *„Philologus" LXVIII, 120$_{7}$), deren angeblich jungfräuliche Fortpflanzung (Aristot. p. 553A 18 BEKKER; Virg. Georg. IV, 200; Plin. N. H. XI, 16) „incarnationi verbi i. e. Christi ortui comparabatur" (Lactanz, div. inst. I, 8, 8; cf. Sacram. Gelas. ed. WILSON, S. 80). Vgl. *„Philologus" LXVIII, 134$_{63}$, 136$_{70}$ über die Bezeichnung *„πύραμις"* = Pû-Ram „Mund des Erhabenen" für das Phallossteinidol und 199$_{239}$ über den *ἱερὸς γάμος* des „Mundgottes" Nin-ib; dazu vgl. Hippol. philos. p. 144$_{41}$ (REITZENSTEIN, Poim. p. 88 § 11) über den in Gestalt eines Phallos verehrten Hermes-Logos von Kyllēnē und Minuc. Fel. 9$_{4}$ über einen ebensolchen Christus.

[3] Über den *„λόγος"* als *„σπέρμα θεοῦ"* s. auch REITZENSTEIN, Poim. p. 42 f., bes. Cyrill, contra Jul. I p. 552 MI. *„ὁ γὰρ Λόγος αὐτοῦ προελθὼν . .* (sc. aus Gottes Mund) *. . ἐν γονίμῃ Φύσει πεσὼν ἐπὶ γονίμῳ ὕδατι ἔγκυον τὸ ὕδωρ ἐποίησεν"*.

[4] Vgl. CUMONT, Rel. or. p. 189: „cette pureté parfaite distingue les mystères persiques de ceux de tous les autres dieux orientaux". cf. FARNELL, Evol. of relig. p. 127.

[5] Eine parallele Spiritualisierung der orphischen Vorstellung von der aus den vier Elementen gemischten *γόνιμος ὕλη* in der *μήτρα* der Rhea scheinen unbekannte

in Kleinasien in dieser vergeistigten Form erzählt worden, so würde Theodor von Mopsuhestia[1] die anscheinend so fromme und spiritualistische Lehre von der übernatürlichen generatio spontanea des Zrvan durch „Opfer“[2] gewiß nicht als ein „*μιαρόν, δυσσεβὲς καὶ ὑπέραισχρον δόγμα*“ bezeichnet haben. Daß sich diese starken Ausdrücke auf eine persische Parallelversion zu der allerdings ohne weiters als „*μιαρὸν*“ und „*ὑπέραισχρον*“ zu bezeichnenden Lehre des Pherekydes von der „*ἐκροὴ σπέρματος*“ des Chronos[3] beziehen, d. h. daß das in der mithräischen Darstellung nur

---

Stoiker oder vielleicht schon späte Herakliteer zuwege gebracht zu haben. Das Schol. Apoll. Rhod. I, 1098 „*Ῥέα παρὰ τὸ ῥεῖν ἀεὶ καὶ ποιεῖν τείρεα*“ (vgl. die *μύριαι ἀτελεῖς κράσεις*, die die ewig fließende *ὕλη* orph. fr. 37 Abel p. 160 hervorbringt, und Empedokl. fr. 60 f. FVS[2] p. 190 f., dazu nach Constantin, Rev. arch. III, 34 1899 S. 344 Berossos fr. 4) „*καὶ φυσικῶς ταύτης ἄνδρα τὸν Κρόνον φασίν, οἱονεὶ τὸν χρόνον μεταβολῇ τοῦ ἀντιστοιχείου*“ (d. h. χ für κ nach der gebr. Terminologie der Grammatiker) „*σύνεστι δὲ τῇ τῶν στοιχείων τάξει ἐξ ἀνάγκης ὁ χρόνος· καὶ εἶτα λοιπὸν ἀλληγορικῶς τούτους τῶν θαλασσίων καὶ οὐρανίων καὶ χθονίων θεῶν πατέρας εἶναι· μετὰ γὰρ τὴν τῶν στοιχείων θέσιν καὶ σύνδεσμον συνέβη καὶ θεοὺς καὶ θεῶν δυνάμεις καὶ διαφορὰς μαθεῖν τοὺς ἄνδρας καὶ τιμῆσαι*“ scheint den Mythus von Chronos-Ananke so umzudeuten, daß an Stelle der Elemente die Buchstaben — *στοιχεῖα* heißt ja beides — treten. Hierbei scheint die Göttin des Bärengestirns *PH* (24) als „*στοιχείων ἄφθαρτον σύστημα τοῦ παντός*“ (Paris. Papyr. fr. 14 1275 ff., Wessely, Denkschr. Wien. Ak. 36, S. 77, *„Philol.“ LXVIII, 183$_{183d}$) *Χρόνος* aber als „großes Jahr“ d. h. 10800 = *Α′Ω* (Schultz, Arch. f. Gesch. d. Philos. XXII, 205 unten), also ebenfalls als Symbol des Alphabets, der *τάξις στοιχείων* aufgefaßt zu sein. Besonders genau entspricht den mithräischen Darstellungen der mystischen Entstehung der Elemente aus der Stimme oder dem Hauch des Chronos die jüdische kabbalistische Überlieferung über die schon in den Targumim (Jew. Enzykl. s. v. „bath kōl“) erwähnte „Stimme“ Gottes. Vgl. Sohar I, 246b trad. Karppe a. a. O. p. 377 „cette Intelligence (בינה, vgl. oben S. 441$_2$ *Κρόνος* als *Νοῦς*), en se developpant encore produit une voix (ḳōl), qui est l'ensemble, la fusion de tous les éléments et de toutes les forces: feu, eau, air ou Nord, Sud, Est. Cette voix devenue parole (דבר) contient tout, car lors qu'elle sort en mots articulés, elle est le trait d'union entre l'esprit et la connaissance.“ Noch anschaulicher heißt es Sohar II, 43b Karppe 496 „le mystère de l'unité est comparable aux mystères de la voix. La voix est constituée par trois éléments: le feu (la chaleur) l'air (la respiration) et l'eau (l'humidité) et toute fois ces trois ne sont qu'un.“ Eine andere Idealisierung des alten Mythus scheint vorzuliegen, wenn die Pythagoreer (Diels FVS[2] p. 279$_{23}$ und Nachtr. p. 702) das Meer „Träne des Kronos“ (vgl. dagegen unten über die *ἐκροή* des Gottes) nannten.

[1] Siehe oben S. 450.

[2] Vgl. das im Çatapatha-Brāhmaṇa I, 8, 10 (übers. Ad. Weber, Ind. Stud. I, 161 f.; Ind. Streif. I, 9 f.; SBE XII, 216 ff.; J. Muir, Orig. Skr. Texts I, 182) geschilderte Opfer Manus, des ersten nachsintflutlichen Menschen, wo aus den ins Wasser geopferten Güssen von Ghee, dicker Milch, Molken und Matte die Tochter des Manu entsteht.

[3] Wie nahe der Gedanke liegt, die an die Spitze einer Theogonie gestellte Gottheit in dieser Weise zeugen zu lassen, lehrt eine ägyptische Inschrift (Pepi I, l. 465 ff. transskrib. und übersetzt bei Budge, The Gods of the Egyptians, London 1904, p. 116$_1$): „Tem hath trust his member into his hand and hath performed his desire and has

noch in einer spiritualisierten Form veranschaulichte „Opfern“ oder „Zaubern“ des Zrvan ursprünglich nichts anderes war, als der auch sonst in Kleinasien und den angrenzenden Kulturgebieten sicher belegte Spermazauber,[1] schließe ich aus einer Reihe von ursprünglich gewiß

---

produced the two children Shu and Tefnut“. Vgl. dazu die ibid. p. 310 mit Interlinearversion wiedergegebene Schöpfungsgeschichte: „I (Kepera, = „Schöpfer“) had union with my hand . . I poured seed into my mouth“ (cf. oben S. 463$_2$) „and sent forth from myself issue in the form of the Gods Shu and Tefnut.“

[1]) Vgl. oben S. 183$_{10}$, die Erzeugung des Mithras durch Besprengung der „petra genitrix“ mit dem göttlichen Sperma; ibid. Anm. 3 und oben S. 411$_2$ über Mithras, der in der gleichen Weise den Diorphos zeugt. Hiezu s. Arnob. 5$_5$, wonach Agdestis aus dem am „Felsen“ verspritzten Samen des brünstig die Göttermutter verfolgenden Zeus entsteht, Nonn. Dion. 32$_{72}$ — Zeus verfolgt die Aphrodite von Paphos, aus dem zur Erde gefallenen Samen entstehen die Kentauren (zur Roßgestalt des Gottes und seiner Sprößlinge vgl. oben S. 153, 154$_1$) — und *„Philologus“ 123$_{15}$ über einen verwandten Mythus, der ebenso an den Kaabastein in Mekka anknüpft, wie die zwei zuletzt genannten zu dem Idol von Paphos und dem Steinwürfel in Pessinunt gehören; endlich Gruppe, Handb. 28 die Zeugnisse über den bekannten Mythus von der Geburt des Erichthonios aus dem in die Erde geflossenen Samen des Hephaistos, wozu *„Philologus“ LXVIII, 166$_{149}$ über praehistorischen ירה-Kult in Athen zu vergleichen wäre. Siehe auch den manichäischen Mythus von der Spermaeiaculation der Himmelsarchonten beim Anblick der doppelgeschlechtigen „*παρθένος φωτός*“ d. h. des oft mit Kybele identifizierten (s. Boll 479 f., 546) Sternbildes der „Jungfrau“, Cumont, Revue d'hist. et de litt. relig. 1907 134 ff. (cf. ibid. 142 über die Erwähnung desselben Motivs in den Pehlvitexten). Da die Göttermutter nach orphisch-pythagoräischer Lehre als „*βωμός*“ bezw. als die im Mittelpunkt der Welt gelegene „*ἑστία τοῦ παντός*“ galt (Philolaos Diels FVS^2 p. 237$_{14}$; Abel, fr. orph. p. 73 hymn. XXVII$_9$; cf. *„Philologus“ LXVIII, 143 ff.), so dürfte der vor Zrvan aufgestellte Altar ebenso als Symbol der Göttermutter aufzufassen sein, wie die „petra genitrix“ in der bekannten Formel „*θεὸς ἐκ πέτρας*“ (s. oben S. 462$_0$). Die demnach vorauszusetzende Besprengung des Altars mit Sperma ist nichts anderes als der Lev. 18, cf. 20 etc. verbotene Fruchtbarkeitszauber: „Du darfst nicht von Deinem Samen (מִזַּרְעֲךָ) hingeben, um es dem מֹלֶךְ zu weihen“, der allerdings durch die irrige Übersetzung „[eines] von Deinen Kindern“ mit dem ganz heterogenen Ritus der Menschenopfer und der Feuerlustration vermengt worden ist, trotzdem die Einreihung der Vorschrift in das Kap. 18 (Keuschheitsgesetze) beweist, daß sakrale Masturbation gemeint ist. Das mythische Exempel zu Lev. 20$_3$ f., wo Jahve verspricht, den Übertreter des Gebotes, wenn ihn die Volksgenossen nicht bestrafen, selbst auszurotten, ist die Tötung des Onan durch Jahve Gen. 38$_1$, weil er „von seinem Samen zur Erde fallen ließ“. Der Zusammenhang ergibt, daß es sich um den Kult der Palmen-Ištar (Baʿalat Tamar), d. h. um die von den Propheten gerügte „Unzucht unter jedem grünen Baum“ (Jer. 2$_{20}$, 3$_{6.13}$, 17$_2$; Ezech. 6$_{13}$, 20$_{28}$) etc. handelt. Vgl. auch noch den durch Epiph. H. 21$_4$, 25$_2$, 26$_4$ f. („*δέχεται μὲν τὸ γύναιον καὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ῥῦσιν τὴν ἀπὸ τοῦ ἄῤῥενος εἰς ἰδίας αὐτῶν χεῖρας καὶ ἵστανται εἰς οὐρανὸν ἀνανεύσαντες*“) für gewisse Gnostiker bezeugten Ritus und Fargard VIII, 51, wonach der Samenfluß nächtlicher Pollutionen als Opfer für die Erdgöttin Armaiti galt. Die Niederlegung der *μήδεα* der verschnittenen Gallen im unterirdischen *θάλαμος* der Großen Mutter, d. h. im Schoß der Erde, das sog.

zrvanitischen, bisher jedoch m. W. von niemandem verwerteten Überlieferungen.

Durch eine besondere Ungunst des Schicksals sind bisher weder Inschriften noch Bilder[1] aus irgend einem der zahlreichen Mithrasheiligtümer auf kleinasiatischem, syrischem oder mesopotamischem Boden bekannt geworden, sodaß die semitischen Bezeichnungen der Gottheiten in der aramäischen Kultsprache der Magušājin nur aus inneren Gründen erschlossen werden können. Daß Ahuramaçda-Diav, wo sein Namen nicht einfach אהורמזד[2] transskribiert wurde, „Bel“ hieß — gemeint ist natürlich Bel Šamîn —, ergibt sich aus der aramäischen Inschrift von Jarpûz in Kappadokien,[3] wo „Bel“ als Gatte und Bruder der personifizierten Maçdareligion[4] erscheint. Mithra selbst wird Dôd, Wadd, Hadad genannt worden sein,[5] für Speñta Armaiti bietet sich von selbst der semitische Namen Anahita, für Ahriman tritt wohl semitisches מות[6] ein. Daß es auch eine semitische Bezeichnung für Zrvan gegeben haben muß, ergibt sich daraus, daß in Sidon, wo ein reichausgeschmücktes Mithräum aus hellenistischer Zeit[7] gefunden worden ist, schon zur Zeit des Eudem von Rhodos eine Kosmogonie im Umlauf war, die mit der zrvanitischen sowohl als auch der orphischen die größte Ähnlichkeit in der Anlage gehabt haben muß und den Zeitgott an die Spitze der Zeugungsreihe stellte.[8] Zwei Namen, griechischem *Χρόνος* bezw. *Αἰών*

„vires condere“ ist nur eine verstärkte Form des gleichen Zaubers. Ob die oben 464$_2$ erwähnte Dickmilchspende ein solches Spermaopfer vertritt, wage ich nicht zu entscheiden.

[1] Außer etwa dem eben (Atheneum, 26. Juni 1909) vom Ramsay angezeigten Stück.

[2] Lidzbarski, Ephemeris sem. Epigr. I, 73.

[3] Lidzbarski a. a. O. I, 67; Clermont-Ganneau, Rec. arch. or. III, 59: Cumont, Rel. or. 304$_{29}$; Hommel, GGGAO 206$_1$.

[4] dên Maçda-jasniš“; Hommel a. a. O. vgl. zu „dên“ arab. „dîn“ „Glaube, Gesetz“ (lat. religio!) pers. dainâ „Gesetz“ susisch „tenim“.

[5] Vgl. oben S. 374 f. und 420$_6$.

[6] Siehe oben S. 441$_0$.

[7] Cumont, Mon. 4. Vgl. oben S. 428$_5$ die phönizischen Münzbilder des geflügelten Kronos, unten S. 472$_3$ über das rabbinisch bezeugte, bei Cumont noch nicht verzeichnete Mithräum in Galiläa.

[8] Damaskios de princ. p. 323 d. Ruelle *„Σιδώνιοι δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν συγγραφέα* (Eudem fr. 172 Spengel) *„πρὸ πάντων Χρόνον ὑποτίθενται καὶ Πόθον καὶ ὀμίχλην“*. Folgt die Entstehung des Welteies. *Πόθος* entspricht dem Phanes-Eros, der *ὀμίχλη* die neben dem *ᾠόν* und dem *ἄργης χιτών* genannte *νεφέλη* der rhapsodischen Theogonie (orph. fr. 48 p. 168 Abel). Der Sache nach dürfte „Chronos“ (vgl. oben S. 437 ff. und unten S. 473) dem Vollmond entsprechen, *πόθος* wird, wie sonst Eros (oben S. 375), Übersetzung für Dôd-Wadd „Liebe“ sein und, wie regelmäßig, den zunehmenden Halbmond — als freundliche Macht im Gegensatz zum abnehmenden Mond (palmyrenisch ארצו „huldvoll“, עזיזו „grimmig“; in Edessa *Μόριμος* = mun'im „huldvoll“ und *Ἄξιζος* „grimmig“,

ziemlich gut entsprechend, kommen für diese semitische Gottheit, bezw. als aramäische Benennung des Zrvan vor allem in Betracht:[1] zunächst

bab. Tîru und Nanzazu „Gnade“ und „Grimm“; s. Hommel, GGGAO 123) — bezeichnen. *Ὁμίχλη* (ʿanan?) wird die nach orientalischer Anschauung als Wolke aufgefaßte dunkle Hälfte des Mondes sein. Vgl. Jalkut § 923 zu Hiob 38$_9$ „als ich Gewölk zu seinem Kleide machte“ Mon. Jud. talm. II, 1 Nr. 722 p. 208: „die Wohnstätte des Mondes befindet sich zwischen Wolke und Nebel, die wie zwei Schüsseln einander zudecken, während er zwischen ihnen ist. Wenn der Mond entsteht, wenden die beiden Wolken ihr Antlitz gegen die Westseite und er geht aus ihrer Mitte hervor, in der ersten Nacht ein Teil, in der zweiten Nacht einen weiteren Teil u. s. w., bis in die Hälfte des Monats, wo er ganz aufgedeckt wird. Und von der Hälfte des Monats an wenden die beiden Wolken ihr Antlitz gegen die Ostseite, und das Antlitz des Mondes . . beginnt wieder einzutreten etc.“ Ist diese Deutung richtig, dann erklärt sich sehr einfach, warum die Orphiker das „glänzende Kleid“, in das sich die Sonne hüllt, und die *νεφέλη* (cf. „*σκοτόεσσα ὀμίχλη*“ orph. fr. 52 Abel p. 172), die dunkle Hülle des Mondes, — die *κίβισις*, in der das Gorgonion steckt — nebeneinander nennen.

[1] Das ganze für die Entscheidung dieser Frage maßgebende Material findet man in der ausgezeichneten semasiologischen Untersuchung C. v. Orellis, „Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit“, Leipzig 1871, zusammengestellt. Unzugänglich ist mir die ungarisch geschriebene Untersuchung von Graf Géza Kúun, Abh. der k. ungar. Akad. der Wissenschaften IV, 1865, S. 175 ff. „Wie wird der Begriff der Ewigkeit in den semitischen Sprachen ausgedrückt?“. Außer den oben im Text behandelten Worten עד und עולם kämen allenfalls noch die wie *ἐνιαυτός* einen Kreislauf ausdrückenden Worte חוג (Orelli S. 34) oder חור (Esth. 2$_{12.15}$ LXX = *καιρός, χρόνος*) in Betracht. חוג wäre wegen der Doppelbedeutung „Zeitkreis“ und „Taube“ (vgl. oben S. 391 unten S. 479$_0$ über die mit Chronos gepaarte Göttermutter) interessant. Die oben S. 415$_4$ besprochenen Bezeichnungen des Zrvan als „Glanz“ (armen. „pʿark“, griech. *Αἰθήρ*), dagegen dürften sich daraus erklären, daß semitisch נצח „Ewigkeit“ infolge einer auch bei Orelli (S. 95) nicht ganz aufgeklärten Bedeutungsentwicklung von einer $\sqrt{\text{נצח}}$ = „leuchten“ abgeleitet ist. Geradezu identisch mit altpers. „zrvan“, „zarvan“, neupers. zeman ist nach Ansicht vieler Kenner das allen semitischen Dialekten gemeinsame זמן, aram. auch זבן (zeman, zaban; cf. babyl. simannu?) = „Zeit“. Gegen die sonst so naheliegende Annahme, daß dieses Lehnwort auch für den Gott Zrvan im Aramäischen verwendet worden wäre, spricht jedoch die Form „Zûrwan“ in den syrischen Märtyrerakten (oben S. 414$_9$). Zu den spärlichen von Orelli S. 105 ff. gesammelten Zeugnissen für die mythische Personifikation der Zeit bei den Semiten ist zu bemerken, daß die Beziehung des babylonischen *Βῆλ Ἰτανᾶς* (Etana) auf die Zeit (עתן) mindestens als sehr zweifelhaft angesehen werden muß; bab. „adannu“ „Zeit“ mit dem Gottesdeterminativ ist bisher nicht zu belegen. Auch der „Belus priscus“ (cf. S. 474$_0$) der lateinischen Quellen darf kaum mit dem *γέρων Χρόνος* verglichen werden, da das Epitheton wohl nur den durch den Stadtgott von Babylon, Marduk, aus seiner Herrscherstellung verdrängten, deshalb mit Kronos verglichenen Bel kennzeichnen soll. Von größter Bedeutung ist jedoch die bei Orelli S. 107 zitierte arabische Dichterstelle vom „blutumflossenen ʿAud“ (nach dem Lexikon des Kamuš = „Zeit“) aus der sich ergibt, daß zusammen mit der semitischen Muttergöttin an der Kaʿaba von Mekka der sonst mit dem Mond, dem Orion (*Οὐρίων* = „Pisser“ = הבל) oder dem Planeten Kronos (*„Philol.“ LXVIII, S. 132 f.) identifizierte Hubal als Personifikation der „Zeit“ schlechthin verehrt worden ist. Das ist,

bieten nämlich die hauranischen Inschriften[1] den Gottesnamen Ethaos, dessen Namen gewöhnlich[2] als עת = „Zeit“[3] gedeutet wird. Der offenbare Anklang dieses Wortes an עתר[4] würde am besten erklären, wieso auf zwei Darstellungen[5] des mithräischen Zrvan der Pinienapfel des Attis-עתר[6] erscheint. Dagegen entspricht griechischem *Αἰών* der Bildung und Bedeutung[7] nach genau semitisches עלם, wie denn auch die LXX für אֵל עוֹלָם Gen. 21 33 „*θεὸς αἰώνιος*“ geben.[8] Die Doppelbedeutung dieses Wortes = „Ewigkeit“ und = „Welt“[9] rechtfertigt, daß einerseits Eudem[10] das grenzenlose Urwesen der Magier mit „*Τόπος*[11] *ἢ Χρόνος*“ wiedergeben

abgesehen von dem weiter unten besprochenen Gebrauch des Begriffes „kâla“ = „Zeit“ bei den Indern die einzige nachweisbare Analogie zum Zrvan akarana der Perser.

[1] Waddington, Inscr. graecae et latinae Syriae etc. 1870 Nr. 2209.

[2] Vgl. v. Baudissin in Herzog-Hauck's RE der prot. Theol.² II 3, 173 s. v. Atargatis.

[3] Das Wort עת wird — der doppelgeschlechtigen Natur des Zeitgottes entsprechend — sowohl als Maskulinum wie als Femininum gebraucht.

[4] Vgl. zu עתה, wie die Gottheit ebenfalls geschrieben wird, עַתָּה = „zur Zeit“; endlich oben S. 286 2 über Attis als „Herrn der Monate“, d. h. als Zeitgott.

[5] Siehe oben S. 413, Abb. 50 und Cumont, TMCM II, 407 Fig. 330.

[6] Vgl. oben S. 63 4; dazu Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I, § 257. Die herrschende griechische Schreibung *ΑΤΤΙΣ* ist durch die Rücksicht auf den *ψῆφος* (1 + 19 + 19 + 9 + 18) = **66** (cf. *ΚΥΒΕΛΗ* = 10 + 20 + 2 + 5 + 11 + 7 = **55**; 55 + 66 = 121 = 11 × 11) bestimmt. Vgl. jedoch *„Philologus“ LXVIII, 167 149 f. über die Schreibungen Athas (Philo v. Bybl., bei Steph. Byz. s. v. *Ῥαμάνθας*) Ati (a. a. O. S. 123 16), Atys, Athis (*ΑΤΘΙΣ* = 1 + 19 + 8 + 9 + 18 = **55**), Attes.

[7] Wie homerisches *αἴω* „wahrnehmen“ neben *αἰών*, steht √עלם = „wissen“, neben ʿOlām. Zu *αἰών* = Lebensalter“ (oben S. 409 0) vgl. Exod. 21 6 ∾ Deut. 15 17, wo einer לעלם = „auf Lebenszeit“ zum Sklaven erklärt wird.

[8] Ebenso Jerem. 10 10 מלך עולם = Theodot.: „*βασιλεὺς αἰώνιος*“; Jes. 40 28 אלהי עולם „*θεὸς αἰώνιος*“; Mich. 5 2 מימי עולם LXX „*ἡμερῶν αἰῶνος*“; Ps. 90 2 מעלם עד־עלם „*ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἕως τοῦ αἰῶνος*“ cf. 41 13 „*εἰς τὸν αἰῶνα*“ לעולם; cf. Jes. 45 17, 32 14 etc. Die „ʿalāmim“ im Koran entsprechen genau den *αἰῶνες* der Gnostiker.

[9] Vgl. „*κόσμος οὗτος*“ und „*κόσμος μέλλων*“ oben S. 251 6.7 statt des NTl. „*αἰὼν οὗτος*“ und „*αἰὼν μέλλων*“ für rabb. עולם הזה und עולם הבא. Wenn in der Kosmogonie des sog. Mochos (oben S. 360 1) *Οὐλωμός*-עולם als Sohn der Urwesen *Αἰθήρ* und *Ἀήρ*, אור und רוח geboren wird, so ergibt sich aus der parallelen, nur scheinbar noch auf jüdischem Boden stehenden Allegorie bei Philo de ebrietate I, 361 f., wonach Jahve (der Jes. 10 7 אור = *Αἰθήρ* genannt wird, cf. de somn. 576E „*ὁ θεὸς φῶς ἐστι*“) „*τῇ ἐπιστήμῃ*“ (d. h. der ebenso wie die רוח taubengestaltigen חכמה oder תורה) „*συνὼν ... ἔσπειρε γένεσιν· ἡ δὲ παραδεξαμένη τὸ τοῦ θεοῦ σπέρμα . . τὸν μόνον καὶ ἀγάπητον υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον*“, daß *Οὐλωμός* die Welt, bezw. das in jedem Aeon neugeborene Weltzōon bedeutet. Vgl. hierzu auch den oben S. 212 f. erläuterten Text und S. 212 5 über das Geburtsfest des *Αἰών* in Alexandria.

[10] Siehe oben S. 415 9.

[11] In den Pseudoclementinischen Homilien (179 f.), deren Abhängigkeit vom zrvanitischen System W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 138 ff. richtig erkannt hat, wird die oberste Gottheit, von der Gut und Böse, Logos und Teufel

zu müssen glaubt,[1] andererseits die Herakliteer, wenn nicht Heraklit selbst der Zeit eine räumlich-körperliche Wesenheit[2] zuschrieben.[3] Weder עת

ausgehen, als ein Wesen gekennzeichnet, dessen Haupteigenschaften die sechs räumlichen Dimensionen sind („*ὧν ὁ μὲν . . . εἰς ὕψος ἄνω, ὁ δὲ εἰς βάθος κάτω, ὁ δὲ ἐπὶ δεξιάν, ὁ δὲ ἐπὶ λαιάν, ὁ δὲ ἔμπροσθεν, ὁ δὲ ὄπισθεν*"). Wenn bei Simplicius in Aristot. phys. IV, 150r (corroll. de loco p. 641 33 ed. DIELS) „*Ἀτάργατις*" mit „*τόπος θεῶν*" übersetzt wird, so ist offenbar in עתה-עתה für עתר „ʿatar" — אתר „ʾatar", aram. = „Ort", „Raum" gelesen. Der zweite Bestandteil des Namens kann jedoch beim besten Willen nie mit „*θεῶν*" übersetzt werden. Die Sache liegt also wahrscheinlich so, daß Simplicius eine hellenistisch-syrische Glosse, in der Atargatis mystisch als *Τόπος* (-ʾatar) und (עתה „athāh")-*Χρόνος* (sc. *θεῶν*), d. h. als zeiträumlicher Inbegriff aller Götter gedeutet war, für die Zwecke seiner ausschließlich vom Raum handelnden Abhandlung verkürzt anführt. Vgl. CHWOLSON II, 439, 492 über Raum und Zeit als Urwesen bei den hauranischen Ssabiern.

[1] Die älteren Erklärungen des *Τόπος* durch den Hinweis auf den iranischen Himmelsgott Twasha (SPIEGEL S. 13 ff.; anders, aber nicht besser DARMESTETER, Ormuzd et Ahriman p. 366) sind unbefriedigend, da eine Gleichsetzung von Zrvan und Twasha nirgends zu belegen ist und Twasha (= späterem „Sipihr" = „Tierkreis", die Bedeutung „Raum" ist nirgends belegt) nie als Urwesen bezeichnet wird.

[2] Ich erinnere daran, daß das babylonische Maßsystem in unübertrefflicher Einheitlichkeit für Raum- und Zeiteinheiten gilt, worüber BRANDIS, Das Münz-, Maß- und Gewichtssystem in Vorderasien und ZIMMERNS Abhandlung in den Ber. der sächs. Gesellschaft 1901 S. 47 ff. „die Prinzipien unsrer Zeit- und Raumeinteilung" zu vergleichen sind.

[3] Vgl. ZELLER III[4], 2, 38 11; oben S. 387 2; Sextus Empiric. adv. Mathem. X, 216 p. 520 BEKKER: „*σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰνησίδημος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*" entspricht genau dem Bedeutungsumfang von עלם. Hierzu vgl. bei Anaximander (cf. oben S. 422 1, 423 2, 460 4, 462 1) „*σῶμα ἄπειρον εἶναι δοκεῖ* (*τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ*)" FVS[2] p. 15 Z. 3; ferner Aetios I, 21, 1: „*Πυθαγόρας τὸν Χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι*" cf. Aristot. Phys. IV, 10, 218a 33 „*ἡ δὲ τοῦ ὅλου σφαῖρα ἔδοξε μὲν τοῖς εἰποῦσιν εἶναι ὁ Χρόνος, ὅτι ἐν δὲ τῷ χρόνῳ πάντα ἐστὶ καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ.*" Hierzu vgl. mit Rücksicht auf die oben S. 390 f. besprochene Syzygie Chronos-Ananke Aet. I, 25, 2 „*Πυθαγόρας Ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ*" und Jambl. theol. arithm. S. 61 „*τὴν Ἀνάγκην οἱ θεολόγοι τῇ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ ἐξωτάτῃ ἅντυγι ἐπηχοῦσιν.*" Auch bei Messala (Lydus. de mens. IV, 2 p. 65 7 WÜNSCH, cf. oben S. 442 1) war Janus-*Αἰών* als Himmelsraum charakterisiert. Wer sich versucht fühlt, über diese Lehre als groben Materialismus die Achseln zu zucken, sei auf die allermodernste, sogenannte empiriokritische Philosophie verwiesen, die den Begriff des absoluten Raumes durch ein Fixsternkoordinatensystem und die absolute Zeit durch die empirisch gemessene Sternzeit ersetzt, genau so, wie es bei Macrob. Sat. 1, 8, 7 nach orphisch-stoischer Lehre heißt: „Tempus est certa dimensio, quae ex caeli conversione colligitur, tempus coepit inde, ab ipso natus putatur *Κρόνος*, qui ut diximus *Χρόνος* est" (vgl. oben S. 408 5 „*Χρόνος μετ' οὐρανοῦ γέγονεν*" im platonischen Timäus). Andererseits warne ich jedoch davor mit GRUPPE, Handb. 427 4 die Vorstellung von der allumschließenden, äußersten Sphäre in die orphische oder pherekydeische Kosmologie hineinzutragen. Sie setzt außer der gewiß nicht orientalischen, bei Pherekydes und in der orphischen Theogonie mit keinem Wort an-

noch עלם geben jedoch den durch das persische „akarana“ oder das griechische *ἄπειρος* ausgedrückten, für das Wesen dieser Gottheit grundlegenden Begriff der „Grenzenlosigkeit“ oder Unendlichkeit wieder. Eine ergänzende Epiklese mit diesem höchst abstrakten Inhalt und eben dieser privativen Bildung[1] muß daher auch den semitischen Namen des Zeitprinzipes beigefügt gewesen sein.

Diese Gottesbezeichnung ist nun tatsächlich, wenn auch nur in scheinbar weit entlegenen Quellen, mit aller wünschenswerten Sicherheit überliefert. Die mystische Theosophie der Juden, die unter dem Namen „Kabbala“ d. h. (geheime oder mündliche) „Überlieferung“ weniger bekannt als berühmt geworden ist, verwendet nämlich zur Bezeichnung des überweltlichen, durch keinen Namen und kein Bild zu veranschaulichenden höchsten Wesens, aus dem durch Emanation die „Sephirot“ oder innerweltlichen, sinnlich vorstellbaren, farbig bunten Erscheinungsformen der Gottheit bis herab zur irdischen Welt hervorgegangen sind,[2] das vollinhaltlich dem persischen „akarana“ und dem griechischen *ἄπειρος* entsprechende Wort „Ēn-Sōf“ אֵין־סוֹף[3] „ohne Ende“.[4] Als Subjekt zu diesem

gedeuteten Kugelform der Welt noch die Gleichung *Κρόνος-Χρόνος*, mithin die Ansetzung der Saturnsphäre als der obersten voraus, da ja die Griechen nach Sterntagen und siderischen Jahren ebensowenig gerechnet haben, wie irgend ein anderes Volk. Da nun alle überlieferten babylonischen Planetenlisten (P. Kugler, Sternkunde S. 9 cf. 13), ebenso wie die etwas abweichenden altägyptischen (Brugsch, Thes. I, 64—79) den Saturn in die Mitte der übrigen Wandelsterne nehmen, da ferner noch Anaximander, Metrodor von Chios und Krates, der persischen Auffassung folgend (oben S. 90$_3$), die Planeten unterhalb von Sonne und Mond anordnen (Diels FVS^2 15$_{40}$ ff.), so wäre es durchaus unmethodisch, die Reihenfolge der Planeten nach ihrer Umlaufszeit, deren Entdeckung („*τὴν τῆς θέσεως τάξιν*“) Eudem fr. 95 (Diels FVS^2 16$_1$) den Pythagoreern zuschreibt, und die zuerst in der pseudoplatonischen Epinomis nachzuweisen ist, bei den altjonischen Mystikern vorauszusetzen. Ein so spätes Zeugnis wie der von Gruppe angezogene Vers 4 des orphischen Kronoshymnos (*„δεσμοὺς ἀῤῥήκτους, ὃς ἔχεις κάτ' ἀπείρονα κόσμον“*) darf hier um so weniger angeführt werden, als er offenbar auf den orphischen Mythus von der Fesselung des Kronos (oben S. 388$_1$) anspielt.

[1] Vgl. oben S. 172$_2$; dazu das bekannte „invictus-*ἀνίκητος*“ und oben S. 390 f. *Ἄδραστος-Ἀδράστεια* als Epitheton der semitischen Astralgottheiten, endlich die babylonische Bezeichnung „Nergal der Unbesiegbare“ bei King, Babyl. magic and sorcery, London 1896, p. 111.

[2] Vgl. oben S. 331 Fig. 42 die in Strahlenform von dem als *„ἑπτακτὶς θεός“* aufgefaßten En-Sōf emanierenden Sphären. Über die Farben der Sephirot, die sie mit altbabylonischen Stufen der Tempeltürme gemeinsam haben, vgl. Karppe a. a. O. p. 419 f.

[3] Vgl. das alttestamentliche אֵין־קֵץ Jesaias 9$_6$.

[4] Das Wort erscheint zum erstenmal (Karppe S. 114) in einem nur bei R. Hirz Treves erhaltenen angeblichen Fragment aus dem noch dem frühen Mittelalter angehörigen Alphabet (Otijoth) des „R. Akiba“: „Man kennt die Länge Gottes, aber in Beziehung auf das „Maß der Höhe“ ist er endlos (Ēn-Sōf).“ Die Ausdrücke „Länge

Prädikat des göttlichen Seins ist nun nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Abraham b. Samuel Abulafia[1] der „Raum“ zu verstehen,[2] natürlich in seiner auch durch die Zeit hin ausgedehnten Anfangs- und Endlosigkeit, also genau der „*Τόπος ἢ Χρόνος*“, den die Magier des Eudem als Urwesen ansetzen.[3] So sehr sich diese Vorstellung vom *ʿOlam En-Sōf oder *ʿEth Ēn-Sōf mit gewissen neuplatonischen Ideen berührt,[4] so ver-

---

Gottes“ und „Maß der Höhe“ weisen deutlich auf das sog. „Schiur Koma“ = „Maß der Höhe“ hin, einen mystischen Traktat über die Maße des Gotteskörpers, in dem tatsächlich nur eine Dimension — 2360000 Parasangen, jede solche „göttliche“ Parasange zu 2000000 Ellen, jede Elle zu vier Spannen, jede Spanne gleich der Ausdehnung von einem Ende der Welt zur andern — angegeben war. (Ähnliche Spekulationen über die Maße der Gottheit findet man auch bei arabischen Anthropomorphisten; cf. Schahrastani I, 212 trad. HAARBRÜCKER „Alkaʿbi erzählt von ihm — sc. Hischâm ibn al ʿHakam von den Mutakallims der Schia — er habe gesagt, Gott sei ein Körper . . er sei sieben Spannen lang nach seiner eigenen Spanne.“ Vgl. hierzu *Philologus LXVIII, 129$_{42}$ und die Nachträge S. 206.) Es muß daher unter den Mystikern zwei Schulen gegeben haben, die eine, die die alten Spekulationen über den göttlichen Ursprung der Raummaße, anknüpfend an das heilige Würfelidol (*„Philol.“ a. a. O.) weiter pflegten, andere die diesen bei aller Überschwenglichkeit der Extension doch grobsinnlichen Vorstellungen den Begriff der zeiträumlichen Grenzenlosigkeit in aller Strenge entgegenhielten. Als Gottesnamen wird „Ēn-Sōf“ zuerst von Esra Asriel (1160—1238 n. Chr.) dem bedeutendsten Schüler des Vaters der jüdischen Mystik, Isaaks des Blinden von Beaucaire in der Provence, verwendet. Daß seine Theosophie mit Begriffen arbeitete, die der Mehrzahl seiner Glaubensgenossen fremd war, ergibt sich aus seinem eigenen Bericht über den frommen Schauder, mit dem die Rabbinen von Sevilla es ablehnten, seinem Vortrag über den Ēn-Sōf und die Sephirot zuzuhören (KARPPE S. 237 ff.).

[1] KARPPE p. 297. Über Abulafia (geb. 1240 in Saragossa) vgl. GRÄTZ, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums XXXVI 1887, p. 558.

[2] Genau wie die Pythagoreer den *Χρόνος* als *σφαῖρα τοῦ περιέχοντος* fassen (oben S. 469$_3$), streiten sich die Kabbalisten (Pardes Rimmonim c. 3 KARPPE 297) ob der Ēn-Sōf mit der obersten Sephira „Kether“ (= *κιδαρίς* = „Krone“, *στεφάνη* bei Parmenides und den Orphikern, cf. oben S. 30$_3$) identisch ist oder nicht.

[3] Die Bezeichnung Gottes als *Τόπος* muß bei den alexandrinischen Juden schon zur Zeit der Entstehung der LXX in Gebrauch gewesen sein. Vgl. Exod. 24$_9$ „und sie sahen den Gott (את אלהי) Israels“ ∾ LXX „*εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ*“. Gestützt auf Ps. 90$_1$ „du warst uns eine Wohnung“ („maʿon“, vgl. *„Philol.“ LXVIII, S. 164 cf. 162 über Baʿal-Maʿon) nennt der Talmud (Abboth 2$_9$; Gen. Rabba 68$_{10}$) Gott „makōm“ = *Τόπος*: “הק׳ב׳ה מקומו של עולם ומין העולם מקומו„ „der Heilige, gelobt sei er, ist der Ort (Raum, makōm) der Welt, aber die Welt ist nicht sein Raum“. Vgl. Chasdai Crescas Or. Adonaï tract. I „die alten Lehrer haben die Bezeichnung ‘makōm’ ‘Raum’ auf Gott angewendet, weil er alles hervorbringt, bestimmt und begrenzt . . wie die Erstreckungen des Leeren (oben S. 469$_0$) in die Ausdehnungen des Vollen eingehen (oben S. 462$_0$), so durchdringt Gott die Welt, er ist der Raum, der sie trägt, die Ausdehnung, die sie erhält“. Vgl. hierzu oben S. 469$_3$ und 348$_2$ „*ὁ χρόνος ἐν ᾧ τὰ πάντα γίνεται*“.

[4] Vgl. Plotin Enn. IV, 3, 8, 378B „*ὁ θεὸς οὐ πεπερασμένος*; VI, 7, 17, 710C der *νοῦς* begrenzte sich (*ὡρίζετο*), auf das „Erste“ hinblickend, „*ἐκείνου ὅρον οὐκ ἔχοντος*“;

fehlt wäre es doch, den Ursprung dieser dem orphischen *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* genau entsprechenden Bezeichnung in diesem Kreise zu suchen. Die wahre Quelle dieser spätaufgezeichneten, durch Jahrhunderte hindurch nur mündlich und im geheimen[1] fortgepflanzten mystischen Lehren, jene persisch-babylonische Theologie,[2] aus der die ganze spätjüdische Engel-

---

VI, 9, 6, 764A „*ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως*“; cf. V, 5, 10 Schl. VI, 5, 11, 669A, Zeller III⁴b, 538₁. Der Beweis VI, 9, 6, 764D, cf. V, 5, 9, daß Gott nicht im Raum ist und keinen Ort hat, entspricht genau der oben S. 471₃ zitierten Talmudstelle. Der Neuplatoniker und die jüdische Orthodoxie bekämpfen die naive, mystische Deifizierung der zeiträumlichen Unendlichkeit. Vgl. bes. VI, 9, 3, 760E „*οὔτε οὖν τι*“ (vgl. die kabbalistische Benennung 'Ayin = „Nichts“) „*οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν . . . οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ*“. V, 5, 10, 529C wendet sich gegen Anaximanders „*ἄϊδιος κίνησις*“ des Urwesens und versteigt sich bis zur Wiederaufhebung des Unendlichkeitsbegriffs: das Erste bewege sich nicht, ruhe aber auch nicht, und sei weder begrenzt, noch räumlich unbegrenzt (Zeller III⁴b, 544₁).

[1] Siehe oben S. 225₄.

[2] Derartige Einflüsse auf die Entwicklung der jüdischen Weltanschauung werden in der Regel auf das babylonische Exil zurückgeführt. Die Vorstellungen vom Ēn-Sōf dürften jedoch den Rabbinen unmittelbar aus den Mythrasmysterien zugeströmt sein, die für Galiläa durch eine bei Cumont noch nicht verwertete Stelle im Sohar (II, 13a trad. Karppe p. 515) bezeugt sind. Es heißt nämlich a. a. O., daß R. Eliezer und R. Aba (1./2. Jahrh. n. Chr.) auf dem Weg zwischen Tiberias und Sepphoris, den beiden, durch ihre Rabbinerschulen berühmten Hauptorten von Galiläa, in einer Höhle einen Mann mit einem Szepter gefunden hätten. In dieser Höhle sei das Geheimnis des Laufes der Winde verborgen gewesen; die Seelen der Gerechten wären, auf- und niedersteigend, unaufhörlich durch diese Höhle hindurchgezogen. Die mächtigen Bäume am Eingang der Höhle hätten vor Freude bei der Ankunft neuer Gerechter getanzt. Ich brauche keinem Kenner der mithräischen Denkmäler zu erklären, daß der „Mann mit dem Szepter“ eine Zrvanstatue, wie die oben Fig. 53, S. 437 oder S. 413 Fig. 50 abgebildeten, gewesen sein muß, daß das „Geheimnis des Laufs der Winde“ sich auf die in keinem Mithräum fehlenden Bilder der vier Winde — vielleicht um eine Windrose gruppiert — bezieht. Das Auf- und Niedersteigen der Seelen durch die kosmisch aufgefaßte Höhle zielt auf das aus Porphyr und dem ostiensischen Mosaik sattsam bekannte mithräische Mysterium der „*ἑπτάπυλος κλίμαξ*“ und der Himmelsreise der Seelen (oben S. 300₁), die tanzenden Bäume erklären sich sehr einfach als der Reigen der in den Mithräen unter dem Bild von sieben Bäumen (Cumont mon. 251d cf. 218) dargestellten Planeten. Vergleicht man mit dieser Soharstelle, die ein gutes Beispiel für das hohe Alter und den Ursprung der in diesem, wesentlich dem 13. Jahrhundert angehörigen Sammelwerk verarbeiteten Traditionen bietet, Jer. Erub. 22b (Jew. Encycl. XI, 200) „a series of caves and military outposts extended from Tiberias to Sepphoris“, so wird man nicht einen Augenblick im Zweifel sein, daß hier von einem Mithräum der römischen Garnison von Galiläa die Rede ist. Das Bemerkenswerteste aber ist, daß die Rabbinen nicht nur die Symbole des heidnischen Kultes kennen, sondern auch in ihre mystische Bedeutung vollkommen eingeweiht sind. Ohne Zweifel gab es Juden, die sich von diesen geheimnisvollen Kulten

und Jenseitslehre anerkanntermaßen abgeleitet ist, verrät sich durch die rohen, im Schwulst einer dunkeln und verblasenen Sprache nur ungenügend verwischten Anthropomorphismen und astralen Einzelzüge der Doktrin: so werden dem Ēn-Sōf wie den oben[1] besprochenen Mondgottheiten zwei Gesichter[2] beigelegt, die sich bei aller mystischen Verblasenheit der Schilderung unverkennbar als Sonnen- bezw. Mondscheibe erweisen.[3] Mehr noch, wie so viele Mondgottheiten aller Völker und vor allem genau wie der orphische *Χρόνος ἄπειρος*, erscheint auch der Ēn-Sōf der Kabbala als dreiköpfig;[4] wie der orphische Gott Chronos

---

mächtig angezogen fühlten und gewisse Lehren dieser Mysterien mit ihrem ererbten Glauben zu verschmelzen suchten. Die samaritanischen Gnostiker und die Kabbalisten zeigen, was bei diesen Bestrebungen herausgekommen ist. Wenn die Hypothesen Haupt's über eine arisch-armenische Bevölkerungsschichte in Galiläa begründet sind, dann müssen die römischen Mithraskulte auch unter den dortigen Eingeborenen einen wohl vorbereiteten Boden angetroffen haben.

[1] S. 403$_4$.

[2] Über die ATlichen Stellen, wo vom Gesicht (pānim) Jahve's die Rede ist, s. Encycl. Bibl. 3268 und 5036. Die Vorstellung ist gemeinsemitisch; vgl. Ortsnamen wie „*Θεοῦ πρόσωπον*“ = Penu-El oder die Bezeichnung der Ṭanit von Karthago als פני בעל Baethgen, Beitr. 56 f., 276 ff.; s. Nielsen, Altarab. Mondrel., Straßburg 1904, S. 76, 112 ff., 151, S. 179 (Fig. 31 f.), 180—184; Hommel, GGGAO 161 über den lunaren Hintergrund der Vorstellung.

[3] cf. Karppe p. 346 f.: „la longueur du visage se développe en trois cent soixante-six myriades de mondes. C'est là le Long Visage. Lorsque le Petit Visage se tourne vers lui, l'ordre s'établit dans les sphères inférieures .... Du crâne s' étend un brillant cercle de lumières, qui se répandent sur le Petit Visage .. le front est le symbole de l'amour primordial. La Grace du Petit Visage en dépend ... Les yeux aussi sont les symbols du Grand et du Petit Visage; ils (sc. les visages) sont en réalité comme un seul oeil ..“ (die Gesichter sind also kyklopisch gedacht, wozu die „*κύκλωπος σελήνη*“ des Parmenides zu vergleichen wäre), „: . l'oeil inférieur ne peut acquérir toute la pureté de son éclat que par l'oeil supérieur“ (vgl. im großen Zeushymnus orph. fr. 123 Abel p. 202 v. 18 „*ὄμματα δ' ἠέλιος καὶ παμφανόωσα σελήνη*“); „dans l'oeil inférieur, il y a un coté gauche et un coté droit“ (die beiden Gestalten des Mondes ☽ ☾) „dans l'oeil supérieur il n'y a pas de coté gauche .. l'oeil inférieure est de couleur rouge, mélangée de blanc et de noir, l'oeil supérieur est d'une blancheur intense. Chez l'un, le nez répand partout le souffle de la vie; chez l'autre, le nez ne donne que ce qu'il reçoit d'en haut, et il répand aussi des flammes déstructives“ (vgl. zu den letzten Worten die babylonische Benennung des Mondes am 30. Tag als „Nusku = Feuergott“ Hommel, GGGAO 81$_2$).

[4] Sohar III, 288 „l'Ancien est constitué par trois têtes, qui n'en feraient qu'une seule, et cette tête est ce qu'il y a de plus élevé parmi les êtres“; cf. I, 288 a, b Karppe p. 495: „trois têtes sont taillées l'une dans l'autre, et l'une au dessus de l'autre, et celle, qui est au dessus des deux autres, est la tête des têtes et ce n'est pas une tête. L'ancien est représenté par trois têtes enfermées dans une tête, et parce que l'Ancien est repré-

Ananke, wie Zrvan-Baḥtəm ist auch der Ēn-Sōf doppelgeschlechtig gedacht. Nach der Theorie des Sohar führt er den biblischen Namen Ascher Ehᵉyeh „der ich sein werde“ als „Muṭter, die alles künftige Sein unterm Herzen trägt und im Begriff steht, alle Wesen zu gebären“.[1] Das „große Gesicht“ gilt als männlich, das „kleine“ als weiblich, beide zusammen bilden als ungeheures zwiegeschlechtiges Wesen den Ēn-Sōf.[2] Es klingt wie der erläuternde Text zu den Abbildungen des zwiegeschlechtigen *Χρόνος τεχνίτης*, des Zrvan mit dem Schmiedhammer und der Zange, wenn es von den unzähligen Welten, die der Schöpfung der jetzigen vorangegangen sind,[3] heißt: „les anciens mondes ont péri comme les étincelles qui jaillissent sous le marteau du forgeron,[4] parce que l'Ancien n'avait pas encore pris sa forme . . . il n'avait pas encore revêtu la forme mâle et la forme femelle“.[5] Mit der ganzen ausschweifenden Phantasie des Orientalen und einer nicht wiederzugebenden Bilderfülle schildert Abraham b. Samuel Abulafia das göttliche membrum generationis des urewigen Androgynen, in welchem er die erste, fruchtbringende Spaltung des Urgrundes in die Gegensätze des Geschlechtes erblickt und die — trotz dieses Gegensatzes — „dreieinige Syzygie des Einen mit sich selbst“, die mystische זוג אחד אחד אחד „sug echad echad echad“[6] feiert.

Ich kann nicht glauben, daß irgend jemand, der alle diese Übereinstimmungen zu würdigen imstande ist, noch einem Zweifel an der Wesens-

senté par le nombre trois, tous les flambeaux et rayons sont renfermés dans le nombre trois“. Karppe p. 408 vermutet, daß hier der Ēn-Sōf mit den zwei obersten Sephiroth zu einer Trinität zusammengefaßt ist. Die Bezeichnung „der Alte“ geht auf den „Alten der Tage“ (ʿathik jōmin) Daniel 7₉ zurück, den Movers, Spiegel, Darmesteter u. a. längst zum persischen Zrvan gestellt haben. Siehe unten S. 481₀ über den Feuerstrom, der vom Thron des ʿAthik Jōmin ausläuft.

[1] Karppe 350 f.

[2] Sohar, Idra Zuta 218 trad. Karppe 427. Der „Bahir“, eine etwas ältere Schrift als der Sohar, stellt neben den als männlich gedachten Ēn-Sōf als weibliches Prinzip, ohne das die Entstehung der Welt undenkbar wäre, die „Schechinah“, den bekannten spätjüdischen Ausdruck für „Gottesgegenwart“ (wörtlich = „Lager“; cf. oben S. 28₂, hier offenbar wie griechisch *ἄλοχος* zu *λέχος* aufgefaßt). Vgl. Karppe p. 257. Rabad, Komm. zum Sepher Jezirah stellt der obersten Sphäre, der „Krone“ (masc.) eine weibliche Gefährtin „Diadem“ zur Seite, läßt aus ihrer Vereinigung Luft, Wasser, Feuer, den Himmel, die Sterne und die Seelen hervorgehen, leugnet jedoch die Zwiegeschlechtigkeit des Ēn-Sōf selbst.

[3] cf. Anaximander Diels FVS² p. 13 Z. 31.

[4] Vgl. oben S. 222₀ über die ewig neue Abbilder der Ideen schmiedende Natura (= *Φύσις*; cf. oben S. 396₄) im Roman de la Rose.

[5] Sohar III, 292 cf. II, 34b Karppe S. 426 cf. 424.

[6] Karppe 304 cf. 306.

gleichheit des orphischen *Αἰὼν ἄπειρος*, des persischen Zrvan akarana und des jüdisch-kabbalistischen Ēn-Sōf Raum zu geben vermöchte. Allein selbst ein solches Übermaß von Skeptizismus würde sich vielleicht durch den Hinweis auf eine nunmehr über hundert Jahre alte, zu Unrecht vergessene und heute erst gebührend zu wertende Beobachtung Schellings[1] überwinden lassen. Genau so, wie den Orphikern Phanes, der Lichtgott als erste Ausgeburt der unendlichen Zeit gilt, betrachten die Kabbalisten als erste Emanation des Ēn-Sōf das „Große“ oder genauer übersetzt das „Lange Gesicht“, d. h. nach den oben[2] erwähnten, der orphischen Deutung des Phanes auf die Sonne[3] genau entsprechenden Zeugnissen die hypostasierte Sonnenscheibe. „Langes Gesicht“ aber heißt in der aramäisch-archaistischen Sprache des Sohar אֶרֶךְ אַנְפִּין „ʾerech ʾanpajin“[4] oder in der assimilierten, schon im Alten Testament (Ex. 34 6) bezeugten Form אֶרֶךְ אַפַּיִם „ʾerech ʾappajim“,[5] ein Ausdruck, dessen schlagende Übereinstimmung mit der kleinasiatischen Benennung des Phanes als *Ἠρικαπαῖος*[6] kein Einsichtiger leugnen wird.

Ist so der altorientalische Ursprung dieser Mythengestalten über jeden Zweifel hinaus festgestellt, so wird man ohne weiters verstehen,

[1] Werke, Abt. I, VIII, 402 ff. „die Gottheiten von Samothrake“. Es ist der Aufsatz, der Goethes spöttische Bemerkungen über die Kabiren im „Faust“ veranlaßte.

[2] S. 473 2.

[3] Vgl. oben S. 403 3.

[4] Franck, La Cabbale p. 187.

[5] Über אפים in der Bedeutung „Gesicht“ vgl. Barth, ZDMG XLI, 630; Hoffmann, Phöniz. Inschr. S. 59; Gesenius-Buhl[12] p. 61.

[6] Die „Übersetzung“ *Ἠ. = ζωή* oder *ζωοδωτήρ* bei Malalas, Suidas und Cedren (Abel p. 174, fr. 56) stimmt gut zu der oben S. 473 3 zitierten Stelle, wonach die Nase (אף) des „ʾErech ʾappajim“ überallhin den Hauch des Lebens verbreitet. Die aramäisierende Form *Ἠρικαπαῖος* ist bezeichnenderweise nur bei dem Kleinasiaten Gregor von Nazianz und seinem Ausleger Nonnos Abbas (Abel p. 179 1, fr. 66) erhalten, alle andern Fragmente haben, wenn anders auf Abels Texte Verlaß ist, *Ἠρικεπαῖος*. Was an griechischer Etymologie für den Namen aufgetischt worden ist, gebe ich am besten mit O. Kerns eigenen Worten (de Orphei etc. theogon., Berlin 1888, S. 21 f.): „Hermannum Dielesium memini in lectionibus docere, Phanetem ob eam rem *Ἠρικαπαῖον* ab Orphicis dictum esse, quia ab Jove mane devoratus sit, ita ut *Ἠριγενείας, Ἠριγόνης, Ἠριγόνου, Ἠριφανίδος* nomina sint formata similiter. Explicatio simplicissima est, convenit eum Orphicorum de Phanete fabulis, convenit etiam cum etymologiae legibus. Quare egregie falsus est, quicumque dei primigenii originem ex oriente duxit etc.!“ Wo es freilich geschrieben steht, daß Phanes (der Lichtgott!) am Morgen verschlungen wird, und welche „leges etymologiae“ es erlauben, *καπαῖος* von *καταπίνειν* abzuleiten, hat K. allerdings zu erwähnen vergessen. Goettlings Ableitung (De Ericapaeo S. 12) — von *Ἠρι = ἔαρ, κάπος* nach Hesych. und dem Etym. Magn. = *πνεῦμα*, d. h. „Gott des Frühlingswindes“ —, wiederlegt sich dadurch, daß ein solches Wort *κάπος* — im Thesaurus als „lusus grammaticorum“ bezeichnet — gar nicht existiert.

daß sich diese urtümliche und ausschweifende Theosophie nicht mit den vergeistigteren Bildern und Vergleichen der neuplatonischen Emanationslehre, mit den Gleichnissen von der Fackel und der Lohe, vom Licht und vom Schatten, von Urbild und Spiegelbild, Quelle und Stromlauf begnügen wollte. Wo immer in der hl. Schrift von Schöpfung die Rede ist, sehen die Mystiker immer nur Zeugung:[1] das erste Licht der Welt gilt ihnen als männlich, die Finsternis als weiblich, Abend und Morgen paaren sich zum ersten Tag, der Windhauch befruchtet die untern Gewässer u. s. f.[2] Für die generatio spontanea des Ēn-Sōf aber gebrauchen sie genau dieselben urtümlichen Bilder wie Pherekydes und die Orphiker, dieselben *ἄρρητα*, auf die sich des Bischofs von Mopsūhestia zürnende Worte vom „*μιαρὸν καὶ ὑπέραισχρον δόγμα*“ der Zrvaniten beziehen müssen: nach Abulafia geht die Welt aus dem „semen mundi“ und der „matrix mundi“ in Gestalt des „ovum mundi“ hervor.[3] Und im Sohar wird ausführlich geschildert wie der Ēn-Sōf „ex membro suo semen, quod continet totam rerum et hominum originem eiaculatur“ und wie dieses „semen mundi in matricem mundi decurrit.“[4]

Ich brauche nicht erst darauf hinzuweisen, daß hier genau dasselbe gesagt wird, wie in der orphischen Lehre von der „*γόνιμος τετραγένης ὕλη*“ des Chronos oder „*Αἰὼν ἄπειρος*“, die sich in dem zeugungskräftigen *χάος*, der „*μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα*“, der mit Chronos wesensgleichen Rhea[5] durch die „*ἀΐδιος κίνησις*“, wie die Luftblase in einem Wasserwirbel — „*ὥσπερ ἐν ὑγρῷ φιλεῖ γίνεσθαι πομφόλυξ*“[6] — zur Rundform des Welteies zusammenschließt. Bei Pherekydes ist das Weltei des Abulafia und der Orphiker, wenigstens nach den zufällig erhaltenen Zeugnissen nicht erwähnt; wie vollständig aber die Übereinstimmung mit der Lehre des Sohar vom „semen mundi“ in der „matrix mundi“ des anfangs- und endlosen Urwesens ist, sieht man erst, wenn man ein von Diels ohne Begründung[7] weggelassenes, in seinem Kern zweifellos

[1] Karppe 431, Sohar II, 55a „Dieu pour créer le corps de l'homme s'unit à la terre comme à une épouse — maintenant encore ils sont unis l'un à l'autre . . . confondus dans l'amour; de cette union sortent les sources de la vie, qui pourvoient à tout . .“. Dagegen wendet sich Lactanz, Instit. IV, 8 4: „nisi forte existimabimus, deum . . et marem esse et feminam, quod aliter generare nequiverit, nisi haberet vim sexus utriusque: quasi aut ipse secum coierit aut sine coitu non potuerit procreare“.

[2] Sohar, I, 32a Karppe 430.

[3] Karppe S. 304.

[4] Karppe p. 428.

[5] Siehe oben S. 397 1.

[6] Orph. fr. 37, Abel p. 160.

[7] Vgl. oben S. 459 1 über die von Diels verworfenen Angaben, Pherekydes habe das Wasser als *πρῶτον στοιχεῖον* bezeichnet. Die scheinbare Unverträglichkeit dieser

zuverlässiges Zeugnis[1] heranzieht, wonach Pherekydes das Chaos erwähnt, und seinen Namen mit einer, den übrigen Proben seiner Wortmystik durchaus entsprechenden Begründung, von *χεῖσθαι τὸ ὕδωρ* abgeleitet habe. Es ist klar, daß hier vom *„χάος τοῦ ἀπείρου αἰῶνος"*[2] die Rede ist, das genau wie bei den Orphikern als kosmische „Höhle" (*χειή*), als *μήτρα* des doppelgeschlechtigen Urwesens und *ὑποδοχή*[3]

Angaben mit sicher bezeugten hat auch das in der folgenden Anmerkung zitierte Fragment verdächtig gemacht.

[1] Achilles Tat. isag. 3, 123; ed. MAASS, Comm. in Arat. rel. 31 28: *„τοῦτο ἐκλεξάμενος παρὰ τοῦ Ἡσιόδου οὕτω λέγοντος* (Theog. 116) *κτλ. Θαλῆς δὲ ὁ Μιλήσιος καὶ Φερεκύδης ὁ Σύριος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ ὕδωρ ὑφίστανται, ὃ δὴ καὶ Χάος καλεῖ ὁ Φερεκύδης ὡς εἰκὸς παρὰ γὰρ τὸ χεῖσθαι ὑπολαμβάνει τὸ ὕδωρ χάος ὠνομάσθαι"*. Daß Pherekydes wirklich das Wasser, d. h. das erste der von Chronos erzeugten Elemente „Chaos" genannt habe, ist sowohl nach dem Sinn des Wortes, als nach dem ganzen Zusammenhang der Pherekydeischen Kosmogonie mehr als unwahrscheinlich. Eine solche Verschmelzung der von Thales angesetzten Urmaterie mit dem Ausgangspunkt der Hesiodeischen Kosmogonie hat vielmehr erst Zenon der Stoiker in seinem Hesiodkommentar vorgenommen. Vgl. Schol. Apoll. Rhod. I, 498: *„καὶ Ζήνων δὲ τὸ παρ' Ἡσιόδῳ χάος ὕδωρ εἶναί φησιν κτλ."* Andere Stoiker (Chrysipp nach Diog. Laert. VII, 137, 142) setzen das Chaos dem Urfeuer, wieder andere (Schol. Hes. Theog. 116: *„Χάος λέγει τὸν κεχυμένον ἀέρα· καὶ γὰρ Ζηνόδωτος οὕτως φησί"*) der Luft gleich, alle aber arbeiten mit der Ableitung *χάος-χεῖσθαι*, die offenbar schon gegeben war (cf. Schol. Hes. Theog. 116 Bas. G *„παρὰ τὸ χεῖσθαι χάος ἐγένετο"*; *ἄλλως· „οἱ δέ φασιν εἰρῆσθαι χάος παρὰ τὸ χεῖσθαι ὅ ἐστι χέεσθαι"*). Ich nehme deshalb an, daß nur eine willkürliche Kontamination zweier ursprünglich unabhängiger doxographischer Fragmente a) *„πρῶτον στοιχεῖον κατὰ Φ. τὸ ὕδωρ"*; b) *„Χάος παρὰ Φ. ἀπὸ τοῦ χεῖσθαι τὸ ὕδωρ κτλ."* durch Zenon vorliegt.

[2] Kaiser Marc. Aurel spricht in seinen „Commentarii ad se ipsum" (4 3) von der Schnelligkeit des allgemeinen Vergessens und der gähnenden Weite der unendlichen nach vor- und rückwärts hin ausgedehnten Zeit (*„ἀπιδὼν εἰς τὸ τάχος τῆς πάντων λήθης καὶ τὸ χάος τοῦ ἐφ' ἑκάτερα ἀπείρου αἰῶνος"*). Dieser stoische Sprachgebrauch — vgl. zu dem *„ἐφ' ἑκατέρα"* orph. fr. 52 *„μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα· καὶ ἔνθα* — beweist, daß man nicht nur im räumlichen, sondern auch im zeitlichen Sinn vom *χάος* der Urzeit sprach — wobei man sich nur ja weder den leeren Raum noch die unerfüllte Zeit, sondern die *ἀπειρία* nach allen Dimensionen — *„οὐδὲ τι πεῖραρ ὑπῆν, οὐ πυθμήν, οὐδέ τις ἕδρη"* (ibid.) — Höhe, Breite, Tiefe (oben S. 469 0), Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit (unten S. 478 4) — als *πεπληθυσμένη αἰτία* (oben S. 397 1) der Welt, *Τόπος, Χρόνος* und *πρῶτον σῶμα* (S. 387 1, 469 3), in einem vorstellen muß. Da das Licht erst mit Phanes-*Αἰθήρ* in die Welt kommt, ist der Urgrund der Dinge, der *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* (128, die siebente Potenz der *δνάς*, die Pythagoras *ἀόριστος* nannte) überdies mit der isopsephischen *ΝΥΞ ΑΠΕΙΡΟΣ*, der „Weltennacht" — um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen — wesensgleich.

[3] Vgl. oben S. 397 1 Plato, Timäus 49a *„ὑποδοχὴν πάσης γενέσεως"*, cf. 51a *„τὴν τοῦ γεγονότος . . . μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν . . ἄλλ' ἀνόρατον εἶδος . . . πανδεχές . . . πῦρ μὲν ἑκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι* (sc. *λέγοιτις*), *τὸ δὲ ὑγρανθὲν ὕδωρ, γῆν δὲ καὶ ἀέρα, καθ' ὅσον ἂν μιμήματα δέχεται"*. Zieht man von dieser Schilderung des „Schoßes" — wie GOMPERZ II 2, 484 *„ὑποδοχή"* sehr glück-

des kosmischen, aus *ὕδωρ, πνεῦμα, πῦρ* gemischten Samens,[1] aufgefaßt ist.

In anderem Zusammenhang[2] habe ich versucht die orientalischen Vorstellungen von der kosmischen „matrix mundi“ an der Hand eines Fragments aus der *ἀπόφασις μεγάλη* des samaritanischen Protognostikers Simon Magus[3] näher zu erläutern. Ich darf dieselbe Stelle hier um so eher heranziehen, als das System dieses seltsamen Theosophen der apostolischen Zeit die auffallendsten Beziehungen zum kabbalistischen Weltsystem einerseits, zur Theologie der als Mondgöttin aufgefaßten Göttermutter andererseits aufweist.[4] Dort heißt es nun: „. . *ἔστω παράδεισος*

---

lich übersetzt — der „Mutter“ oder „Amme“ („*τιθήνη*“ cf. orph. fr. 99 p. 191: Abel „*Νὺξ ἀμβροσίη τροφὸς θεῶν*“) alles Werdens“ den platonischen Gedanken eines begrifflichen ‘universale ante res’ ab, so bleibt einfach die orphische „*τετραγενὴς ὕλη*“, die das Chaos als die „*πεπληθυσμένη τῶν θεῶν αἰτίαν, ἣν Ὀρφεὺς «Χάσμα πελώριον» ἐκάλεσε*“ im Anfang ausfüllt. (Vgl. Schol. Hes. Theog. 116: „*Πλάτων* (sc. *τὸ χάος*) *πανδεχῆ φύσιν λέγει· δεῖ γὰρ τόπον ὑποστήσασθαι, ὃς δέχεται τοὺς εἰς αὐτὸν γεννωμένους*“.

[1] Gewisse Zahlenspielereien, die ganz nahe liegen (wie z. B. *ΥΔΩΡ* (65) + *ΧΑΟΣ* (56) = 121 = 11 × 11 = *ΧΑΣΜΑ* (54) + *ΠΝΕΥΜΑ* (67) u. dgl. (cf. oben S. 468$_6$) mögen hier angeknüpft haben. Vgl. ferner „Philol.“ LXVIII, 192$_{211}$ ff. über die aus dem *χάσμα* der Atargatis, d. h. aus der göttlichen תהום hervorgebrochene Sintflut und ibid. 202$_{248}$ über ebendieses *χάσμα*, den göttlichen Mutterleib, als „Backofen“ und „*χάσμα πλῆρες πυρός*“; cf. S. 203$_{250}$ über die heilige „Quelle“ als „Herd“, endlich S. 199$_{239}$: „*Πηγὴ γὰρ ὕδατος πηγὴν πνεύματος ἀενναΐζει*“, ebenfalls mit Beziehung auf die Göttermutter.

[2] „Philologus“ LXVIII S. 193.

[3] Hippolyt. ref. VI, 14 p. 244$_{96}$ Duncker-Schneidewin.

[4] Nach Act. Apost. 8$_{10}$ galt Simon als „*δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλουμένη Μεγάλη*“. Damit kann nur die „*Μεγάλη*“ *κατ' ἐξοχήν, Ῥέα* die „Große“ d. h. Kabar-*Καβειρώ* (*„Philol.“ LXVIII S. 176 f.) gemeint sein; an der Gleichsetzung mit einem weiblichen, besser gesagt zwiegeschlechtigen Götterwesen wird man dabei keinen Anstoß nehmen, sofern man sich daran erinnert, daß Elagabal nach Lamprid. Elag. 28 sich „mater deūm“ nannte. Andrerseits wurde Simon als Gott „*ὁ ἑστῶς*“, genauer (Philos. 6, 9, 13) mit einer seltsamen Abwandlung des mystisch gedeuteten Jahvenamens („der ist, war, sein wird“) „*ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος*“ genannt. „*ἑστώς*“ aber ist bei „Hermes“ (Stob. Phys. VIII, 41) und Damasc. ap. Simpl. phys. 775$_2$—782$_3$ Attribut der grenzenlosen, als ewige Einheit im Ganzen („*ἐν μεθέξει ὅλος ἅμα*“) zugleich seienden, nie verfließenden Zeit. Diese unbewegte Zeit („*χρόνος ἑστώς*“) komme im Weltall nur dem Äther zu. Da die neunzehn Buchstaben (vgl. oben S. 340$_2$) *ΣΤΑΣ* (18 + 19 + 1 + 18) = 56 = **2** × **28**, *ΕΣΤΩΣ* (5 + 18 + 19 + 24 + 18) = 84 = **3** × **28**, *ΣΤΗΣΟΜΕΝΟΣ* (18 + 19 + 7 + 18 + 15 + 12 + 5 + 13 + 15 + 18) = 140 = **5** × **28**, das oben S. 341$_2$ besprochene orphische Symbol der Unendlichkeit *ΑΡΧΗ ΜΕΣΟΝ ΤΕΛΕΥΤΗ* aber 196 = **7** × **28** als Psephos ergeben, wird niemand daran zweifeln, daß hier eine zusammenhängende Symbolreihe vorliegt, die sich auf Chronos (*ΧΡΟΝΟΣ* [100] *ΣΤΑΣ ΕΣΤΩΣ ΣΤΗΣΟΜΕΝΟΣ* [280] *ΑΡΧΗ ΜΕΣΟΝ ΤΕΛΕΥΤΗ* [196] = 576 = **4** × **144** = 4 × 12 × 12 oder **48** × **12**, wobei 48 in diesem System = *ΑΩ* geschrieben wird [cf. oben S. 464$_0$]), als die durch die Zahl 28 angedeutete Mondgottheit bezieht. Dazu paßt vorzüglich, daß Simon, wie

ἡ μήτρα, Ἐδὲμ δὲ τὸ χωρίον, ποταμὸς δὲ ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὸν παράδεισον ὁ ὀμφαλός· οὕτως, φησίν, ἀφορίζεται ὁ ὀμφαλὸς εἰς τέσσαρας ἀρχάς, ἑκατέρωθεν γὰρ τοῦ ὀμφαλοῦ δύο εἰσὶν ἀρτηρίαι περατεταμμέναι, ὀχετοὶ πνεύματος καὶ δύο φλέβεις, ὀχετοὶ αἵματος κτλ.“[1] Was an dieser kruden, anthropomorphistischen Vorstellung, wohl durch die Schuld des letzten Gewährsmannes, noch unklar bleibt — denn der *ὀμφαλός* kann wohl nie unmittelbar mit dem „Strom“ gleichgesetzt worden sein, sondern immer nur mit dem kosmischen „Nabelberg“, auf den der Strom herabfällt, um vom Gipfel aus in vier Arme gespalten herabzufließen[2] — wird durch eine im Genesiskommentar des Ibn Ezra im Namen des Ibn Gabirol[3] überlieferte allegorische Deutung derselben Stelle Gen. 2_{10}[4] erläutert: der Garten sei die „obere Welt“, der Strom das „principium omnium rerum“, die vier Flußarme aber die vier Elemente.

Nichts könnte eindeutiger sein: der kosmische „Garten“ wird hier im selben, typisch orientalischen Sinn verstanden, in dem z. B. das Hohe

---

sein Vorgänger (Hilgenfeld, Ketzergesch. 155), der Samaritaner Dositheos (= Dosthai), seine bessere Hälfte, eine Dirne (gemeint ist natürlich Ištar gadištu = *Κυβέλη-Ἀγδέστις* Philol. LXVIII S. 172_{61}) namens Helena — „*Σελήνη*-Luna“ (Justin. apol. $1_{26.56}$, 2_{15}; Dial. 11_{20}; Clem. hom. 2_{23}) genannt und als *πρώτη ἔννοια* des obersten, über alle Begriffe erhabenen, unerkennbaren (Ps.-Clem. Rekogn. 2_{37} f.) *πρῶτος θεός* bezeichnet haben soll. Vgl. man hierzu „*Μήνη .. θῆλυς τε καὶ ἄρσην .... χρόνου μῆτερ .. πάνσοφος κούρη*“ im orphischen Mondhymnus Abel Nr. IX v. 3, 5, 10 p. 62 f., andererseits die Bezeichnung des Ēn-Sōf-*Ἄπειρος* als „רישא וסופא“ = „Anfang und Ende“ im Sohar I, 21 a, ferner die kabbalistische, schon dem Philo bekannte Lehre von der Emanation der Ḥoḫmah-*Σοφία*-Tôra (= „Taube“) aus dem Ēn-Sōf, so wird man mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß die samaritanischen Simonianer, beeinflußt durch zrvanitische, seinerzeit von den „Kuthäern“ aus Mesopotamien mitgebrachte Lehren, die „unendliche Zeit“ „ʿEth-Ēn-Sōf“ als obersten, unerkennbaren, zwiegeschlechtigen Gott, sein „kleines Gesicht“, den Mond, aber als seine erste Emanation und weibliche Wesensseite, als kosmische „Sophia“-Ḥōḫmah, und, mit ihrem in ganz Vorderasien gebräuchlichen Namen, als „Große Göttin“ verehrten. Es wäre möglich, daß die spätjüdische, in der ganzen rabbinischen Litteratur als Gottesnamen angewendete Sigle ק׳ב׳ה, die die orthodoxen „kadōš bāruḫ hu“ „der Heilige, gelobt sei er!“ lesen, ursprünglich einfach der Gottesnamen „Ḳubah“ ist und ähnlich wie Schechinah, Kabod, Mākōm u. dgl. gebraucht wurde. Dann würde die samaritanische *Μεγάλη* nur einen Rückfall in altheidnische, von den Juden selbst früh überwundene Vorstellungen bedeuten. Über Mā-Kybele-Ḳabar-Ḳamar als Mondgöttin s. *„Philologus“ LXVIII, 186 ff.

[1] Zur Lehre von den kosmischen *ὀχετοί* vgl. das orac. chald. (p. 34 f. Kroll) bei Procl. in Plat. Tim. 172 b, c.

[2] Zahlreiche Beispiele von Darstellungen des Paradiesberges mit den vier Flüssen findet man in den altchristlichen Apsismosaiken (Garucci oder de Rossi passim.).

[3] Karppe p. 187.

[4] „Und ein Strom ging aus von Eden, den Garten zu bewässern, von dort teilte er sich in vier Arme.“

Lied[1] das Bild gebraucht, der „ποταμὸς ποτίζων τὸν παράδεισον“, das „principium omnium rerum“ ist natürlich das ‘in matricem decurrens semen mundi’ des Ēn-Sōf oder Χρόνος ἄπειρος, das sich, nach der primitiven, hier zugrunde liegenden Embryologie, am ὀμφαλός angelangt, in die vier zum Aufbau des neugezeugten ζῷον, sei es nun des Mikro- oder Makrokosmos, nötigen Grundstoffe spaltet. Aus der „κριτικὴ σύστασις“ der „τετραγενὴς ὕλη“ entsteht dann, sei es unmittelbar in der μήτρα — so nach der oben[2] besprochenen zrvanitischen Kosmogonie und vielleicht bei Pherekydes — sei es in einem in matrice entwickelten Ei das neue kosmische Leben. Wie Pherekydes die dreifache Schar der Elementargötter aus einer κρᾶσις der von Chronos herabfließenden Elementarströme hervorgehen läßt,[3] so sagt derselbe Ibn Gabirol in seiner „Krone der Königsherrschaft“ (כתר מלכות)[4] „toute la troupe supérieure est née du fleuve de feu[5] et quand ils ont chanté l’hymne de Dieu ils disparaissent dans ce feu;[6] les uns sont d’un feu pur, les autres sont melés de feu et d’eau etc.“[7]

Hierzu nehme man noch, daß die Orphiker tatsächlich ein System von vier, den Weltecken und den vier Elementen zugeordneten Jenseits- d. h. ursprünglich Himmelsflüssen annehmen,[8] und man wird um den

[1] 4, 2: „ein verschlossener Garten ist meine bräutliche Schwester, ein verschlossener Born, ein versiegelter Quell“ (cf. oben S. 380 5); 4 16b: „es komme mein Geliebter in seinen Garten und genieße seine köstlichen Früchte“; 5 1: „ich kam in meinen Garten, meine bräutliche Schwester, ich pflückte meine Myrrhe samt meinem Balsam.“ Wer von orientalischer Poesie auch nur die Makamen des Hariri, den Hafiz oder Omar Khayyam kennt, wird um weitere Belege nicht verlegen sein.

[2] Auch bei Anaximander (Aet. 2, 11 5; die Weglassung der Stelle bei Diels FVS ist von Gilbert, Arch. f. Gesch. der Phil. XXI, 434 mit Recht beanstandet worden) war die οὐσία des οὐρανός „ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος“ hervorgegangen. Dieselbe Vorstellung liegt der talmudischen Abteilung von שמים „Himmel“ aus ש (ēš = „Feuer“) und מים (mājim = „Wasser“; Rab, Gen. r. X, 5, Mon. talm. I p. 191 8 Nr. 678; cf. R. Jochanan, ibid. X, 5, MT. I, 183 6 Nr. 655 „die Welt ist aus Feuer und Schnee geschaffen“) zugrunde.

[3] Vgl. oben S. 416 0.

[4] Karppe p. 186.

[5] Daniel 7 10.

[6] cf. Anaximander fr. 9 Diels FVS[2] p. 13 Z. 7 „ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρέων“; cf. ibid. p. 14 Z. 28 ff.

[7] Vgl. oben S. 448 über die Entstehung Maçdas aus der Mischung von Feuer und Wasser.

[8] Olympiodor. ad Plat. Phaed. c. 60 Abel, fr. orph. Nr. 155 p. 215: „ὅτι οἱ παραδιδόμενοι τέσσαρες ποταμοὶ κατὰ τὴν Ὀρφέως παράδοσιν τοῖς ὑπογείοις ἀναλογοῦσι δ' στοιχείοις τε καὶ κέντροις“ (= cardines mundi) „κατὰ δύο ἀντιθέσεις· ὁ μὲν γὰρ Πυριφλεγέθων τῷ πυρὶ καὶ τῇ ἀνατολῇ, ὁ δὲ Κωκυτὸς τῇ γῇ καὶ τῇ δύσει, ὁ δὲ Ἀχέρων ἀέρι τε καὶ μεσημβρίᾳ· τούτους μὲν Ὀρφεὺς οὕτω διέταξεν, αὐτὸς δὲ τὸν Ὠκεανὸν τῷ ὕδατι καὶ τῇ ἄρκτῳ προσοικειοῖ.“ cf. dess. ad Plat. Phaed. c. 61: „ὅτι οἱ τέτταρες ποταμοὶ τὰ τέτταρα

Sinn einer, m. W. von niemandem auch nur versuchsweise erklärten, anscheinend überaus dunklen Erwähnung der mystischen ἐκροή in der Theogonie des Pherekydes bei Porphyrius[1] nicht mehr in Verlegenheit sein. Wenn es heißt:

„Κἀνταῦθα πολὺς ὁ Νουμήνιος καὶ οἱ τὰς Πυθαγόρου ὑπονοίας ἐξηγούμενοι, καὶ τὸν παρὰ μὲν τῷ

„Und hier werden Nūmēnios und die Ausleger der Sinnbilder des Pythagoras sehr breit, indem sie sowohl

---

στοιχεῖά ἐστι τὰ ἐν τῷ Ταρτάρῳ· ὁ μὲν Ὠκεανός, φησί, τὸ ὕδωρ· ὁ δὲ Κωκυτὸς ἤτοι Στύγιος ἡ γῆ· ὁ δὲ Πυριφλεγέθων τὸ πῦρ· ὁ δὲ Ἀχέρων ὁ ἀήρ· ἀντικεῖσθαι δὲ τῷ μὲν Πυριφλεγέθοντι τὸν Στύγιον ὡς θερμῷ ψυχρόν, τῷ δὲ Ὠκεανῷ τὸν Ἀχέροντα ὡς ὑδραίῳ ἀέριον· διὸ καὶ Ὀρφεὺς τὴν Ἀχερουσίαν λίμνην ἀερίαν καλεῖ.“ Daß es sich um Himmelsflüsse handelt, geht aus der Erwähnung der Kardinalpunkte (κέντρα) hervor, die natürlich am Himmel und nicht unter der Erde gedacht werden. Überdies wird der als Στύγιος und γῆ bei Olympiodor angeführte Fluß in der von BOLL Sphära 246_1, cf. Nachtr. S. 563, wo die Olympiodorstellen übersehen sind, zuerst angezogenen Stelle Firm. Mat. XII, 8 als Sternbild und Paranatellont zum 8° der ♎ angeführt: „in hac parte Styx esse“ (Hss. stix esse, stixisse, sex esse, sux esse) „perhibetur, idest terram“ (wofür BOLL nach TRAUBE „alteram?“ vorschlug), „Stygem“ (Hs. sticem, stycem) „esse nulla dubitatio est“. (In der schwer verdorbenen Fortsetzung dieses Satzes „Caelestianum [in]“ (om. Ven.) „exemplum timentes animo“ (statt dessen Ven. „non“) „perhorrescunt, quae de caelo lapsa terrenorum corporum lapsa (!) sustentationibus applicatur (!)“ scheint auf irgend einen abergläubischen Gebrauch angespielt zu werden, vom Himmel gefallene Erde dem Körper als Heilmittel aufzulegen. BOLL denkt an Amulette aus Meteorsteinen.) Ein Sternbild „Feuerfluß“ („nehar di-nur“; cf. Daniel 7_{10} den Feuerstrom, der unter dem Thron Gottes hervorquillt; dazu die oben S. 205_4 zitierte Stelle Plaut. Trin. 940) mit guter Lagebestimmung wird Berakhot LVIIIb, Mon. talm. II p. 214 Nr. 737 in dem astrologischen Abschnitt „über Kometen“ überliefert „וּגְמִירִי אִי לָאו עוּקְצָא דְעַקְרַבָּא דְמֻנַּח בִּנְהַר דִּינוּר“ „Läge nicht der Stachel des Skorpions im Feuerstrom, kein Skorpiongebissener könnte am Leben bleiben.“ Die orphische Verlegung der himmlischen Elementarströme in die Unterwelt, die Plato bereits vorgefunden haben dürfte, wird sich aus einer Verwechslung der himmlischen Unterwelt der orientalischen Kosmologie (oben S. 211_5, dazu Macrob. Sat. I, 21_1 „de duodecim signis zodiaci sex superiora, sex inferiora censentur“) mit dem unterirdischen Tartaros der Griechen erklären (vgl. jedoch unten S. 483 Z. 5 v. u.). Aus Virgil Aen. VI, 739 ff. „ergo exercentur poenis veterumque malorum | supplicia expendunt. Aliae panduntur inanes | suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto | infectum eluitur scelus aut exuritur igni“ und Servius ad v. d. „omnis enim purgatio aut per aquam fit aut per ignem aut per aerem unde etiam in sacris omnibus tres sunt istae purgationes: nam aut taeda purgant sulphure, aut aqua abluunt aut aere ventilant, quod erat in sacris Liberi“ (dazu Apul. Met. XI, 23) scheint sich zu ergeben, daß diesen Flüssen bei der Himmelsreise der Seele eine kathartische Wirksamkeit zugeschrieben wurde. Möglicherweise gehört auch die schon oben S. 209_2 angeführte, offenbar aus eschatologischer Quelle geflossene Hesychglosse „ὠκεανός· ἀήρ. Ὠκεανοῦ πόρον εἰς ὃν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτώντων ἀποχωροῦσιν“ hierher.

[1] Pseudo-Galen (i. e. Porphyr.) ad Gaurum ed. KALBFLEISCH, Abh. Berl. Ak. 1895 S. 34, 26; DIELS, FVS² p. 509 Z. 31 ff. Nr. 7.

Πλάτωνι ποταμὸν Ἀμέλητα, παρὰ δὲ τῷ Ἡσιόδῳ καὶ τοῖς Ὀρφικοῖς τὴν Στύγα, παρὰ δὲ τῷ Φερεκύδῃ τὴν ἐκροὴν ἐπὶ τοῦ σπέρματος ἐκδεχόμενοι“ . . .,

den Fluß Amelēs bei Plato,[1] als auch die Styx bei Hesiod und den Orphikern, als auch den «Ausfluß» bei Pherekydes aus dem ⟨Gedanken des⟩ Sperma ⟨heraus⟩ auffassen“ . . .,

so kann das nur heißen, daß Porphyr in der mystischen Litteratur der Neuplatoniker und Neupythagoreer weitschweifige Auseinandersetzungen vorfand, in denen dieser oder jener himmlische Fluß dem kosmischen Sperma des *Αἰὼν ἄπειρος*, das sich in der weltumschließenden *μήτρα* beim *ὀμφαλός* in die ebenfalls als himmlische Ströme aufgefaßten Grundstoffe teilte, mit mehr oder weniger Berechtigung, gleichgesetzt wurde, — offenbar immer mit Berufung auf die bei Pherekydes[2] ausdrücklich als *γόνος* bezeichnete *ἐκροή* des Chronos.

Erhalten ist von jenen langatmigen kosmogonischen Phantasien m. W. nichts. Immerhin sind genügend Anhaltspunkte zum hypothetischen Verständnis des astralen Flußsystems vorhanden, um sich eine ungefähre Vorstellung von diesen Spekulationen zu bilden. Von vornherein darf wohl angenommen werden, daß das breite, an einem Ende gegabelte, mit dem oben S. 395 vermutungsweise wiederhergestellten Sternbild der großen, quer über den Himmel gespannten Schlange überall parallel laufende Sternnebelband der Milchstraße einen hervorragenden Platz im Schema beanspruchte: vermutlich hat man angenommen, daß der große Drache diese milchige Trübung mit seinem *γόνος* verursache,[3]

---

[1] Rep. X, 621 A am Schluß der Apokalypse des Er: nach der Durchquerung des heißen und wüsten Lethegefildes lagern die Jenseitswanderer *„παρὰ τὸν Ἀμέλητα ποταμόν“*. — ΑΜΕΛΗΣ (1 + 12 + 5 + 11 + 7 + 18 = 54) ist isopsephisch mit ΕΚΡΟΗ (5 + 10 + 17 + 15 + 7 = 54) [freundliche Mitteilung von Wolfgang Schultz].

[2] Vgl. oben S. 354 über Fragm. 7.

[3] Eine schon von Buttmann, Abh. d. Berl. Akad. 1826 S. 62 f. astral gedeutete Sage läßt den Orion aus dem in eine Stierhaut gefüllten Sperma der drei Götter Zeus, Poseidon und Hermes (bezw. Apollon) entstehen (die Zeugnisse bei Roscher ML s. v. Orion Sp. 1030); ähnlich wird Agasthya in einer „kumba“ (oben S. 446_7, 448_5, unten 499_4) aus dem Samen des Mitra und Varuna erzeugt (Muir, Orig. skr. Texts p. 76 ff.). Ein Blick auf die relative Lage der Milchstraße und der Sternbilder des Stiers bezw. Orion zeigt, daß das in die Stierhaut gefüllte Sperma der Götter nur die „via lactea“ sein kann. Da *οὐρεῖν* nach Anton. Liber. 41 auch „semen emittere“ bedeutet, dürfte die Milchstraße auch geradezu als das vergossene Semen des *Οὐρίων*, die *σπειραί* des *σπειροδρακοντόζωνον* (Anon. Oxon. 182_{24} bei Kroll, Orac. chald. p. 29) als sein *σπέρμα* gegolten haben. Wenn die Astralreligion der Araber eine Gottheit „Suwâ“, nach Kamûs = „semen emissum“ (Wellhausen, Reste[2] p. 19) annimmt, oder die Babylonier Marduks Gattin „Sarpanitum“ = „die silbrige“ als „zer banitu“ = *„γόνιμον σπέρμα“* deuten (Jastrow, Rel. d. Bab. und Ass. 115_2), so wird wohl auch nur an die deifizierte Milchstraße zu denken sein.

ähnlich etwa wie eine Nacktschnecke in unsern Wäldern ihren Weg durch den zurückbleibenden schleimigen Überzug kenntlich macht.

Was aber die Ströme der Elementarstoffe anlangt, so bieten die Quellen, außer dem zu den Zeichen ♈ ♉ ♊ genannten,[1] zuweilen als Okeanos bezeichneten Eridanosfluß, der zu Füßen des Orion — nach dem Sternbildnamen[2] zu schließen, in etwas eigentümlicher Form — seinen Ursprung nimmt, so daß er sehr leicht ursprünglich mit der den Beteigeuze im Orion eben berührenden Milchstraße zusammengehangen haben kann, noch zur ♎ den Styx oder Acheron[3] und zum ♒ einen dritten, wahrscheinlich als Zwillingsstrom — nach dem Vorbild der auch unter die Paradiesesflüsse eingereihten Flüsse Euphrat und Tigris — gedachten Wasserlauf.[4] Diese drei — allenfalls vier — am tiefsten Rand der nördlichen Himmelshemisphäre hinfließenden Ströme, die man möglicherweise noch unter den Horizont in die Unterwelt unter der Erde hinabfließen ließ, scheinen nun mit den vier, ursprünglich drei Jahreszeiten und den entsprechenden Elementareffluvien — auch hier ist natürlich der „Erdstrom“ eine ganz widersinnige, spätere Zutat — in der bei den Orphikern überlieferten Weise in Beziehung gesetzt worden

[1] Boll, Sphära 134 ff.

[2] Vgl. oben S. 385₀, wo besonders die auch „Philologus“ 68, 133₆₀ ausführlich begründete astralmystische, von Boll 281₁ mit Unrecht angezweifelte Beziehung des Kronos-κρουνός auf das Orionsternbild (dazu oben S. 467₁ über Hubal als ʿAud = Χρόνος) zu beachten ist. Vgl. Boll 175 über die ägyptische Doktrin vom (himmlischen) Nil als ἀπορροή des im Orionsternbild lokalisierten Osiris. Daß die Vorstellung auch der persischen Kosmologie geläufig ist, ergibt sich aus folgenden Tatsachen. Im kappadokischen Kalender (Cumont, TMCM I, 132) ist der Juni dem Tistra (= „Pfeil“) dem „Herrn der Sterne“ geweiht. Dieser „Pfeilstern“ ist natürlich der von Kugler, Sternkunde 238 ff. glücklich identifizierte babylonische Pfeilstern („mul tartaḫu“) KAK-SIDI, der Betelgeuze im Orion (vgl. oben S. 271₀ über die Beziehung des Orionsternbildes zum Monat Tammuz-Juni). Daß Plutarch (TMCM II, 35₁) den Tistra mit dem Siriusstern identifiziert, erklärt sich daraus, daß dieser den Babyloniern als der „Bogen“ („kakkab kašti“) galt, von dem der Pfeilstern abgeschnellt wird. Tistra, der auf baktrischen Münzen (TMCM I, 34 f.) als Artemis mit Köcher und Bogen erscheint, ist also das Orionsternbild mit seinen beiden Waffen Pfeil und Bogen (vgl. die ägyptische Parallele oben S. 271₄). Nun heißt es, ganz entsprechend dem Spätuntergang des Orion bei Eintritt der Regenzeit (d. h. im Zeichen des kentaurengestaltigen Schützen) Bundahesh c. 7, daß Tistra in seinen drei Körpern, als Mann-und-Pferd (d. h. im Zeichen des Schützen) und in Stiergestalt (das Sternbild des Stiers steht unmittelbar unter dem Orion) dreißig Tage in Glanz schwebt, Regen macht und die ganze Erde überschwemmt. Zu der oben S. 385₀ besprochenen pythagoräischen Lehre, die die Entstehung des Meeres auf Kronos zurückführt, vgl. man als persische Parallele Apion fr. 12 über einen nach „Saturnus“ (= Κρόνος = Zrvan) benannten See in Medien.

[3] Boll S. 246 ff.

[4] Boll S. 137.

zu sein; möglicherweise läßt sogar ihre Anführung in den Paranatellontenverzeichnissen diese Beziehung noch erkennen, insofern als nämlich die Zeichen ♒ ♊ ♎ zueinander im sogenannten „triquetrum“ oder trigonischen Aspekt stehen und daher den Tierkreis bezw. das Jahr in drei gleiche Teile schneiden; um dieses Schema aufrecht zu erhalten, scheint „der Rest des Flusses“ [1] noch zu den Zwillingen genannt zu sein.

Wahrscheinlich steht ursprünglich ein Fluß bei der Wage, die als *ταπείνωμα ἡλίου*,[2] als der Abstiegspunkt und Hadeszugang galt, wo die Sonne in die himmlische Unterwelt eintritt.[3] Daher heißt dieser Fluß, über den die nach altem Volksglauben mit der sinkenden Sonne ziehenden Toten hinüber müssen, der „Westfluß“ Acheron.[4] Der gegenüberliegende, zum Widder, dem Anfangspunkt der aufsteigenden Sonnenbahn genannte Fluß heißt folgerichtig der „morgendliche“ — *Ἠρι-δανός*.[5] Diese beiden, offensichtlich mit dem Tageslauf der Sonne in Verbindung gebrachten Flüsse dürften gemeint sein, wenn eine sehr alte, vielleicht schon bei Heraklit vorausgesetzte orientalische Lehre, die Sonne morgens aus einem Feuerstrom[6] auftauchen, abends in einem Wasserstrom untertauchend verlöschen läßt.[7] Es ist klar, daß diese beiden Ströme

[1] Valens bei Boll 135 „♎ *παρανατέλλει τοῦ ποταμοῦ τὸ λοιπόν*“.

[2] cf. Ptolem. tetrabibl. I, 20.

[3] Macrob. Sat. I, 21 1.

[4] Über den Namen s. Lewy, Semit. Fremdworte 229.

[5] Diese Namensdeutung findet man bei Gruppe, Handb. 393 7.

[6] Vgl. den Fluß „*Αἰθίοψ πρὸς πηγαῖς ἡλίου*“ Aischyl. Prom. 808 und den „flammeus rivus“ bei Claudian de cons. Stilich. II, 486 f. Daß der vom Orion ausgehende Eridanosfluß — dem heliakischen Untergang des Orion an der Sommersonnenwende entsprechend — auch als Feuerfluß gefaßt werden konnte, ergibt sich aus der bei Windischmann, Zoroastr. Studien 306 ff. behandelten, in den Pseudoclementinen (Recogn. IV, 27 ff.; Homil. IX, 3); Anonymus bei Malalas p. 17 ed. Bonn.; Cedren I, 29 ed. Bonn; Chronic. Pasch. I p. 67 ed. Bonn. überlieferten Sage, daß Zoroaster einen Stern in seinen Dienst gezwungen habe, um Funken (scintillas) aus ihm hervorzulocken „*ὁ δὲ ἅτε δὴ ἄρχων ὢν* (vgl. oben S. 483 2 über Tistra-Orion als „Herrn der Sterne“) *καὶ τοῦ βιαζομένου τὴν ἐξουσίαν ἔχων μετὰ ὀργῆς τὸ τῆς βασιλείας προσέχεε πῦρ*“. Zoroaster wird von diesem Feuer verzehrt, der Stern selbst wird (Chron. Pasch. a. o. a. O.: „*εὐξάμενος τὸν Ὠρίωνα ἀπὸ πυρὸς ἀερίου ἀνηλώθη*“) als der Orion (pers. Tištra, der Bundahesh c. 7 das Feuer Vahišt als Keule schleudert) bezeichnet.

[7] Heraklit fr. 6 Diels FVS² p. 62 Z. 20 ff.: „*ὁ ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν*“. cf. Olympiodor z. Aristoteles Meteor. II, 2 355a 12: „*ἔλεγε γὰρ ὁ Ἡ., ὅτι πῦρ ὑπάρχων ὁ ἥλιος, ὅταν μὲν ἐν ταῖς ἀνατολαῖς ὑπάρχῃ, ἀνάπτεται διὰ τὴν ἐκεῖσε θερμότητα, ὅταν δὲ ἐν ταῖς δυσμαῖς ἔλθῃ, σβέννυται διὰ τὴν ἐκεῖσε ηὐξιν*“. cf. Alex. Aphrod. in Aristot. meteor. 93a. Dieselbe Theorie in besonders altertümlicher Form, wird in den sog. „Pirke di Rabbi Eliezer“, einer kurz nach dem Tod des Harun ar Raschid, in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts geschriebenen (s. Karppe a. a. O. S. 138) Kosmologie vorgetragen (c. LI, Mon. talm. II p. 204 Nr. 712), — wie das Wort ʾōkᵉjānōś (אוֹכְיָנוֹס) beweist, nach

den Rand des Himmels in der Weise umfließen, daß der Wasserstrom, in dem die Sonne während der Nacht nach Osten zurückschwimmt, die nördliche Hemisphäre umgibt, während der Feuerstrom im Süden unter dem Tageslauf der Sonne einherzieht und den Lichtball durch seine *λαμπραὶ ἀναθυμιάσεις*[1] ernährt. Ost- und Westpunkt bilden die Grenze zwischen Feuer und Wasser am Himmel.[2] Das warme Klima des Südens, die feuchten Nebel des Nordens konnten unmittelbar auf diese beiden Ströme zurückgeführt werden. Dagegen war es unmöglich, die feurige Trockenheit des Sommers und die nasse Kälte des Winters[3] aus dem Verhältnis des Sonnenlaufs zu der Lage des Pyriphlegeton im Süden und des Okeanos im Norden abzuleiten,[4] da sich ja die Sonne gerade im Sommer dem Norden, im Winter dem Süden nähert. So mußte man —

---

einer griechisch geschriebenen Quelle, die man am ehesten im Kreis der griechisch Schreibenden, jedoch die spätere griechische Kosmologie starrsinnig ablehnenden, weiter unten zu besprechenden syrischen Bibelexegeten suchen wird: „R. Janai sagt . . . wenn die Sonne sich neigt, im Westen unterzugehen, ... so löschen die Gewässer des Okeanos die Flammen der Sonne uud sie hat die ganze Nacht hindurch kein Licht und keine Flamme bis sie den Osten erreicht. Und wenn sie den Osten erreicht, taucht sie unter in einen Feuerstrom . . . bekleidet sich mit Flammen und steigt empor, um auf der Erde zu leuchten, und so bleibt es, bis sie zum Westen kommt!“

[1] Nur so ist die von Diogenes Laertius Diels FVS[2] p. 55 Z. 29 ff. und 42 ff. vorgetragene, von Aristoteles Meteor. II, 2, 354a 33 („*γελοῖοι πάντες ὅσοι . . ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ*“) verspottete Lehre des Heraklit von den lichten und dunkeln, feurigen und wässerigen Ausdünstungen zu verstehen, auf deren Schwankungen der Ephesier den Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter zurückführt.

[2] Genes. rabba IV, 6; Mon. talm. II p. 203 Nr. 710; cf. Midrash Koheleth I, 6; Shôcher ṭobh. zu Ps. XIX, 8: „vor der Sonne befindet sich ein Teich mit Wasser, in der Stunde ihres Aufgehens schwächt Gott ihre Kraft mit Wasser, damit sie die Welt nicht versenge“ muß sich auf den von Norden her bis unmittelbar zum Ost- und Aufgangspunkt reichenden Wasserstrom beziehen. Hier ist also die Vorstellung vom nächtlichen Erlöschen der Sonne dahin gemildert, daß sie vor jedem Aufgehen durch ein Wasserbad „geschwächt“ wird.

[3] Vgl. die pythagoreische Theorie oben S. 451 4.

[4] Später gab es ein sphärisches Weltbild, das die ideale, pythagoreische Zehnzahl der Sphären ohne die Annahme der hypothetischen Gegenerde dadurch erreichte, daß nach dem Vorgang des Aristoteles um die Erde eine Wasser-, darüber eine Luft- und darüber eine Feuersphäre gelegt wurde, auf die erst die Planetensphären folgten (Sallust *περὶ θεῶν* c. 6, wo bezeichnenderweise die oberste, d. h. Saturnsphäre der Demeter d. h. also *Χρόνος* [für *Κρόνος*] und *Ῥέα* — vgl. oben S. 390 f. — geweiht wird; Anonym. bei Phot. S. 439b 24 Bekk.; ebenso Maimonides Karppe a. a. O. S. 217). In diesem System, in dem ursprünglich gewiß die Elementar- und Planetensphären zusammenfielen, konnte man die Klimata aus der wechselnden Höhe des Sonnenlaufs erklären: beim höchsten sommerlichen Stand näherte sie sich der obersten d. h. Feuersphäre, im Frühjahr und Herbst schwebte sie in der mittleren windigen Luftsphäre, im Winter sank sie bis in die neblige Oberfläche der Wassersphäre herab.

was ohnehin nahelag, das Klima der Jahreszeiten auf den Mond als den eigentlichen Gott der Jahreszeiten zurückführen, der stets der Sonne gerade gegenüber, in Opposition, also im Winter über den nördlichen Zeichen und dem Wasserstrom, im Sommer über den südlichen und dem Feuerstrom voll wird. Je nach seiner sommerlichen oder winterlichen Stellung ließ man daher den Mondgott feurige oder wässerige *ἀποῤῥοιαί* auf die Erde herabsenden.[1] Eben dieses lunare System, durch die Annahme eines dritten, im Westen, also zwischen dem Feuer des Südens und dem Wasser des Nordens eingeschalteten luftigen Stroms dem dreigeteilten Jahr angepaßt, dürfte der oben besprochenen Verteilung der Himmelsströme über die Sternkarte hin zugrunde liegen: steht die Sonne — im Frühjahr — im ♈, so erfüllt sich der Vollmond gerade gegenüber in der ♎, wo der bei den Orphikern richtig als *ἀήρ* bezeichnete Luftstrom Acheron — also die windige *πνεῦμα-ἐκροή* des Frühlingsvollmondes — fließt; steht die Sonne in der heißen Jahreszeit im Löwen, so erfüllt sich der Mond im Wassermann, die dortigen Ströme am Südhimmel müssen daher als Feuerfluß Pyriphlegeton[2] gelten: das Fest des Sommervollmonds auf Erden wird „Arad Gibil“ „Herabkunft des Feuers“ genannt. Betritt endlich die Sonne beim Schützen die winterliche Himmelsregion (♐ ♑ ♓) so steht der Vollmond gegenüber über dem Okeanos, dem zu Füssen des *Οὐρίων* bei ♊ ♉ ♈ vorbeifließenden Wasserstrom, d. h. der Mondgott wird selber zum „Pisser“ Hobal-Kuzah, „Sin“ der Mond sendet „šin“, den himmlischen Urin, den „Fluch des Regens“ herab.[3] Die Beziehung der Ströme des Himmels

---

[1] Darauf dürfte sich in dem großen Hymnus von Ur an den Mondgott Sin (4 Rawl.² 9; Zimmern AO VII, 3 S. 11 ~ KAT³ S. 608 f.) die Anrufung „o Herr, der da hält Feuer und Wasser .. welcher Gott käme Dir gleich“ beziehen.

[2] Im babylonischen Hymnus S 170⁴ Rev. 82 — 9 — 18, 5311 Obv., ed. King, Seven tablets of creation S. 128 f. an den „Strom, der alles erschaffen hat“ — man erinnert sich unwillkürlich an den auch den Orphikern (fr. 39 Abel p. 164; Hippolyt. ref. 8_{12}) geläufigen Homervers Ξ 246 *„ὠκεανὸς ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται“* — heißt es, daß diesem Strom, in dessen Tiefen Ea wohnt — es ist also bestimmt das *ὕδωρ* des aquarius am Himmel gemeint — die Götter „eine Flut ohne Gleichen“ „Feuer und Zorn“ verliehen haben. Mit diesem Feuerstrom des Ea muß die Verehrung dieses Gottes als Schmiedegott (Jastrow S. 129_4) und Hephaistos in der Wassertiefe zusammenhängen; jedenfalls ist dadurch ein babylonischer Pyriphlegeton am Südhimmel gesichert. Vgl. hierzu *„Philologus“ LXVIII, 202 ff. über das „Räucherbecken“ der im Wassermann lokalisierten Göttin Gula, über den schwimmenden Feueraltar, die *ἐσχάρα* oder *ἑστία θαλάσσης*, babyl. Išḫara tamtī („I. des Meeres“).

[3] Die Zeugnisse über den Mond als „Pisser“, über die Schreibung von „šin“ „Urin“ mit dem Zeichen der Mondsichel 𒀭, der alten Form des Buchstabens 𐤔 vgl. bei Hommel, GGGAO 100 und *„Philologus“ LXVIII, 132_{60}.

zum Tageslauf der Sonne bleibt dabei unverändert: während der letzten zwei Drittel der Nacht fährt die Sonne auf dem kalten, nördlichen Wasserfluß des Morgens Eridanos-Okeanos zum Ostpunkt, dort entzündet sie sich bei der Berührung mit dem nach Süden hin gedehnten Pyriphlegeton, erhebt sich und fährt durch zwei Drittel des Tages, brennend heiß, von den aufsteigenden Feuerdünsten genährt, über den Himmel. Während des letzten Drittels des Tages und dem ersten Drittel der Nacht, wenn das Schattendunkel der „*σκοτειναὶ ἀναθυμιάσεις*“ langsam über die Erde herabsinkt, weht der im Westen hingedehnte Luftstrom Kühlung über den Flammenball hin, der im zweiten Drittel der Nacht, leise zischend[1] wieder ins Wasser des Okeanos hinabsinkt.

Das vierte Element, die Erde, bei Pherekydes bezeichnenderweise als Urelement und nicht unter den Schöpfungen des Zeitgottes angeführt, hat gewiß mit den Jahreszeiten und dem Himmel nichts zu tun. Als „Erdfluß“ — man weiß wirklich kaum, wie man sich das vorzustellen hat — kann die Styx also höchstens im Sinn eines *χθόνιος ποταμός* bezeichnet worden sein, etwa wie es bei Hesiod[2] heißt, daß ein Arm (*κέρας*) mit einem Zehntel des Wassers vom großen, erd- und meerumfließenden Okeanos gespeist, unter der Erde (*ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης*) dahinfließt. Es ließe sich recht gut denken, daß die Sonnenbarke, ähnlich der Nachtfahrt der Sonne auf dem unterirdischen Nil bei den Ägyptern, ein Zehntel ihres Nachtweges auf dem Wasserstrom im Norden, unter der Erde, d. h. auf einem *χθόνιος ποταμός* zurückzulegen hatte. Sobald man aber, der gar nicht hierhergehörigen späteren Vierzahl der Elemente zuliebe, den *χθόνιος ποταμός* in einen unsinnigen „Erd- oder Schlammstrom“ umdeutete, mußte das eben besprochene, sinnreich um den Tageslauf der Sonne und den himmlischen Kreislauf der von dem lunaren Zeitgott heraufgeführten Jahreszeiten angeordnete Schema in den verschiedensten Formen verschoben werden.[3] Schon diese Ungeschicklichkeit würde für

---

[1] Schon der vedische Sonnengott Agni „zischt, wenn er sich in den Gewässern niederläßt“. Vgl. Strabo III, Iberia I über die Lokalsagen, die am hl. Vorgebirge (St. Vincent) in Umlauf waren und ähnlich von Ellis auf den Gesellschaftsinseln der Südsee vorgefunden wurden. Dazu Ernst Mach, Erkenntnis und Irrtum,[2] Leipzig 1906, S. 102$_2$: „Ich selbst hörte noch als Kind von vier oder fünf Jahren die Sonne zischen, als sie scheinbar in einen großen Teich sank und wurde darob von den Erwachsenen verlacht. Die Erinnerung ist mir aber sehr wertvoll.“

[2] Theog. 788—793.

[3] Bei den späteren Orphikern, oben S. 481$_0$, ist der Feuerfluß nach Sonnenaufgang gerückt, so daß sich die Sonne daran entzünden kann, der Luftstrom steht im Süden, wahrscheinlich weil die Sonne bei Tag durch die Luft zu schweben scheint, im Westen ist der seltsame „Erdfluß“, weil die Sonne dort zur Erde herabzutauchen scheint, im

den Nachweis genügen, daß die von Gruppe[1] für die Erfinder dieses Systems gehaltenen Neuplatoniker nur mit überkommenem, halbverstandenem Gute nach Willkür schalteten. Das positive Herkunftszeugnis des Systems liegt in der schon von Boll[2] entsprechend gewürdigten Tatsache, daß Firmicus den Styxfluß im achten Grad der Wage aufgehen läßt: denn nach einer babylonischen, u. a. bei Manilius[3] und in einem nur bei Albiruni erhaltenem Fragment des Ptolemäus[4] erwähnten, von Eudoxos und andern Griechen[5] übernommenen, durch P. Kugler in seiner monumentalen Untersuchung über babylonische Mondrechnung[6] keilinschriftlich nachgewiesenen Lehre liegen die tropischen Jahrpunkte jedesmal auf dem achten Grad des Tierkreiszeichens.

Damit dürfte nun die Lehre des Pherekydes von der kosmischen, in die drei Elemente, denen eine fließende, zeitliche Bewegung nachgesagt werden konnte, gespaltenen *ἑπτὰ γόνου* des Chronos in jedem einzelnen Zug durch orientalische Parallelen belegt sein.

Die im Lauf dieser Untersuchung nachgewiesenen Übereinstimmungen mit der sog. zrvanitischen Kosmologie der von Babylon her beeinflußten Magusäer Kleinasiens dürfen nun auf keinen Fall mit den wie Brombeeren wohlfeilen Berührungspunkten mythischer Vorstellungen auf eine Stufe gestellt werden, die eine neuerdings wieder so beliebt gewordene Mythenvergleicherei über alle Grenzen von Zeit und Raum hinweg allstündlich zutage fördert. Es handelt sich hier nicht um primitive, aller Orten nachweisbare und fast ohne alle Voraussetzungen verständliche Gebilde des „ethnologischen Elementargedankens“, sondern um ein höchst durchgearbeitetes, fast dürfte man sagen künstliches,

---

Norden steht richtig der Oceanus; die drei andern Flüsse sind um einen Quadranten im Gegensinn des Sonnenlaufs verschoben. Die oben S. 481$_0$ erwähnte Gleichsetzung des nördlichen Flusses, des Okeanos mit der Luft, die auch dem von Krates nach Plut. de facie in orbe lunae 25, wohl aus orphischer Quelle (so Gruppe, Handb. 421$_1$; Griech. Kulte etc. I, 618), hinter Ξ 246 „(*Ὠκεανὸς*) *ὅσπερ γένεσις πάντεσσιν τέτυκται*“ eingeschobenen Vers vom über die Erde hin „wehenden“ Okeanos („*ἀνδράσιν ἠδὲ θεοῖς πλείστην ἐπὶ γαῖαν ἄησι*) zugrunde liegen muß, stimmt mit der Berachoth LVIII (oben S. 481$_0$) überlieferten Lokalisierung des Feuerstroms im Westen (beim ♏, also an Stelle des bei Firmicus zur ♎ genannten Erdstroms) und setzt eine Verschiebung um einen Quadranten im andern Sinn voraus. Was man sich dabei gedacht haben kann, sehe ich allerdings nicht ein.

[1] Handb. 402$_9$.

[2] Sphära 247 cf. 338$_5$.

[3] III, 680 cf. III, 257.

[4] Albiruni, Chronol. ed. Sachau p. 322 cf. Cumont, TMCM I, 92$_1$.

[5] Boll a. a. O. S. 64$_1$.

[6] S. 79 cf. 99 und 212.

durchaus auf astralmystischer Grundlage aufgebautes kosmologisches System, dessen mehrmaliges, selbständiges Wiederauftreten in verschiedenen Abschnitten der menschlichen Geistesgeschichte, wenn es bewiesen wäre, sich kaum aus den kühnen Annahmen Kants über gewisse „notwendige Sophistikationen der Vernunft“ befriedigend verstehen ließe.

Wer die hier in so mannigfaltiger Weise ergänzend und immer aufklärend ineinandergreifenden Beziehungen auf eine selbständige Parallelentwicklung der griechischen und persischen Kosmologie zurückführen wollte, müßte sich zu der Behauptung versteigen, daß zweimal in verschiedenen Kulturkreisen der Gedanke gereift sei, den Zeitgott durch ein aus Tierkreisbildern zusammengesetztes symbolisches, zwiegeschlechtiges Ungeheuer darzustellen, aus dem Spermafluß dieses „grenzenlosen“ Urwesens die Dreizahl der Grundstoffe der Welt in Gestalt von Himmelsströmen hervorgehen und schließlich das ursprüngliche *μεῖγμα* aus diesen himmlischen Grundstoffen entweder in einem Weltei oder in einer kosmischen „matrix mundi“ der Zeugung neuer Gottheiten entgegenreifen zu lassen. Unabhängig voneinander müßten beide Kosmogonien den Begriff des großen Jahres entwickelt und mit der Vorstellung einer in ewigem Kreislauf wechselnden Übermacht (*ἐπικράτεια*) je eines der drei Elemente verknüpft haben; die Vorstellung von der Feindschaft und dem erbitterten Kampf der Elemente untereinander, die Cumont[1] in einer jeden Zweifel ausschließenden Beweisführung auf mithräischen Reliefs nachgewiesen hat, dürfte nichts zu tun haben, mit dem heraklitеischen „den Luftgeistern ist es Tod zu Wasser zu werden, für das Wasser Tod zu Erde zu werden, aus der Erde wird Wasser, aus Wasser Windhauch“;[2] „Feuer lebt der Erde Tod und Luft des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers“,[3] nichts mit den herrlichen, diesem Zyklus gewidmeten Worten des Anaximander:[4] „Anfang

[1] TMCM I, 103.

[2] Diels FVS[2] p. 67 Nr. 36 Z. 18 ff.; *ψυχή* übersetze ich mit „Windhauch“ und „Luftgeist“, weil nur dadurch die innere Folgerichtigkeit dieses Zyklus der Elemente klar wird. „*ψυχή*“ steht hier für das pherekydeische, durch den Psephos (oben S. 454) gesicherte, bisher zuerst bei dem Ionier Herodot (7, 61 „*πνεῦμα ἀνέμων*“; cf. „*ἱερὸν πνεῦμα*“ bei Demokrit fr. 18 Diels FVS[2] p. 394 Z. 3) dessen Diktion ja auch Diels S. 508 N. 4 zum Vergleich mit Ph. heranzieht, nachgewiesene, genau gleichbedeutende „*πνεῦμα*“.

[3] Diels FVS[2] p. 73 Z. 7 ff. Nr. 76. Vgl. den offenbar von Heraklit abhängigen „orphischen“ Vers bei Clemens Alex. Strom. p. 624 Po. „*ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ θάνατος, ψυχὴ δ' ὑδάτεσσιν | ἐκ δ' ὕδατος μὲν γαῖα, τὸ δ' ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ | ἐκ τοῦ δὲ ψυχὴ ὅλον αἰθέρ' ἀναΐσσουσα*“.

[4] Diels FVS[2] p. 13 Z. 4 f., 6 ff. Nr. 9: „*ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*“ Was hier

der Dinge ist das Unendliche. Woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit. Denn sie zahlen einander gerechte Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Ordnung".

Die Apokatastasenlehre der Magier bei Dio von Prusa,[1] wonach alle an den Weltenwagen gespannten Elemente in gewissen Perioden mit dem Lenker des Chronoswagens in eins verschmelzen, dürfte historisch nicht mit der Lehre des Anaximander[2] verknüpft werden, wonach der „*γένεσις ἐξ ἀπείρου αἰῶνος, ἀνακυκλουμένων πάντων*" eine Wiederauflösung in das eine „Unendliche" entspricht, die orientalischen Prophezeiungen der *ἐκπύρωσις*[3]

ἀδικία heißt, ist nichts anderes als der *ὕβρις*-Gedanke auf die Urstoffe angewendet, nämlich die in den einzelnen Jahreszeiten vorwaltende *ἐπικράτεια* (oben S. 451 4) des einen oder des andern Elements. Theol. arithm. p. 30 ed. Ast wird das *ζυγόν* in dem pythagoreischen Symbolum gegen die Hybris „*ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν*" mit der *δικαιοσύνη* identifiziert; Pythagoras habe der Gerechtigkeit die Fünfzahl zugeteilt, weil E = 5 in der Stellung des 𐅅 in der delphischen Inschrift die Wage darstellt. Die „Wage" bezw. das „Joch" (*ζυγόν* heißt ja beides) am Himmel (bab. PIR = „zibanitu" = „Wage" s. P. Kugler, Sternkunde 260; auf den Grenzsteinen entspricht, wie jetzt allgemein anerkannt wird, die Abbildung eines Joches oder Kummets) dürfte ursprünglich nicht nur das Symbol des „Gleichgewichtes von Tag und Nacht" (keilinschriftl. III Rawls. 51 Nr. 1 und 2; Jensen, Kosmol. S. 61), sondern als „Wage" das Zeichen der durch keine *ἐπικράτεια* gestörten *δικαιοσύνη* der Elemente, als „Joch" das Symbol der Eintracht im Lauf des kosmischen Gespannes der vier Elemente (oben S. 431 3. 4) gewesen sein. Das Vorstürmen des einen oder des andern Tieres am Wagen, wie es der Magierhymnus bei Dio von Prusa (oben S. 430 8) schildert, ist das „*ζυγὸν ὑπερβαίνειν*", die *ἀδικία*. Die eine ursprüngliche *δικαιοσύνη* der Elemente annehmen, d. h. den Zyklus beim Herbstpunkt beginnen, müssen das Wasser als erstes setzen. Die wie Heraklit mit dem feurigen Weltensommer beginnen, setzen folgerichtig den „Krieg" (*ΠΟΛΕΜΟΣ* = 92 = 2 × 46 (*ΚΟΜΒΗ*] = 4 × 23 [*ΡΕΑ*], d. h. die Göttermutter als Mā-Enyo-Bellona; vgl. den Nachtr. zu S. 340 1) oder „Streit" (*ΕΡΙΣ* = 49 = 7^2 = *ΖΕΥΣ*) als Urzustand (Herakl. fr. 53 Diels FVS² p. 69 Z. 19 „*πόλεμος πάντων πατήρ*" und fr. 80 Diels FVS² p. 74 Z. 2 „*γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ *χρεών*") an. Das bei Heraklit von Diels richtig eingesetzte Wort *χρεών* (vgl. nach FVS² p. 664 zu 74 2 Plut. soll. anim. 7 „*φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν*", dazu oben S. 396 4 über *Φύσις* und *Ἀνάγκη*) steht in dem zitierten Anaximanderfragment parallel zu *χρόνος*, so wie sonst (oben S. 391 1, 415) *χρόνος* und das gleichbedeutende *ἀνάγκη* (für Zrvan-Baḥtəm) gepaart werden. Es ist klar, daß man *χρόνος* durch das anklingende *χρεών* erklären wollte; überdies ist *ΧΡΕΩΝ* = 22 + 17 + 5 + 24 + 13 = 81 isopsephisch mit *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* und *ΑΠΕΙΡΟΣ* (oben S. 422), sodaß sich *ΧΡΟΝΟΣ ΧΡΕΩΝ* und *ΧΡΟΝΟΣ ΑΠΕΙΡΟΣ* als isopsephische Übersetzungen von Zrvān-Baḥtəm und Zrvan akarana darstellen.

[1] Siehe oben S. 430 8.

[2] Siehe die oben S. 423 2 als erste zitierte Stelle.

[3] Siehe oben S. 452 3. Die Stellen aus der apokalyptischen Litteratur bei Bousset, Antichrist 159 ff.; Sibyll. 2 196, 3 286, 4 173, 8 337; Hystaspesapokalypse bei Justin apol. I, 20 S. 62 Os.; cf. II, 70; qu. et. resp. ad orthod. 74 S. 108 O.; Lact. div. inst. VII, 8; über den auch in den neuen Turfanfragmenten erwähnten Weltbrand der Manichäer s. Schahra-

nicht mit dem Weltbrand bei Heraklit.[1] Es bleibt abzuwarten, ob sich für eine solche, jeder historischen Methode widersprechende Überspannung des an sich gesunden Bastian'schen Prinzips des „Völkergedankens" bei besonnener Erwägung dieses Problems Vertreter und Gläubige finden werden.

Eine andre Frage ist natürlich die, wie die geschichtlichen Rollen des Gebenden und des Empfangenden hier zwischen Abend- und Morgenland zu verteilen sind. Die äußere Quellenlage könnte zunächst nicht stärker für die Annahme griechischen Einflusses auf den Orient sprechen, als in diesem besonderen Fall: auf der einen Seite stehen die Texte des Pherekydes und des Anaximander, beide spätestens dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert angehörig, ergänzt durch die orphischen, spät überlieferten Beschreibungen des Gottes Chronos, diese wieder bekräftigt durch die zerstreuten Anspielungen verschiedener älterer Dichter[2] auf den löwenköpfigen schlangengestaltigen Gott, von denen sich allermindestens die oben besprochene Kritiasstelle[3] ganz unzweideutig auf den Katasterismus des Chronos als Poldrachen bezieht. Auf der andern Seite ordnen sich an Überlieferungen der eranischen Zrvanreligion und -Kosmologie: an erster Stelle Eudems Erwähnung des *Τόπος ἢ Χρόνος* als Urwesen des Magusäischen Pantheon, ohne jede Angabe über das Aussehen und Wesen dieser Gottheit; darauf folgen nach einer jahrhundertelangen Unterbrechung aller und jeder Tradition die Denkmäler der Mithräen aus römischer Zeit als Zeugnisse für den Kult einer, der Gestalt[4] und dem Mythus[5] nach mit dem orphischen *Χρόνος* oder *Αἰὼν ἄπειρος* völlig übereinstimmenden Gottheit, die im Avesta — also in einer, mindestens in ihrer gegenwärtigen Fassung erst der Sassanidenzeit zuzuschreibenden Quelle — den an *Χρόνος ἀγήρατος* deutlich anklingenden Namen „Zrvan akarana" führt; auf diese wieder die antizrvanitischen Polemiken der kleinasiatischen und armenischen Väter,

stani trad. Haarbr. I, 289 f.; Flügel, Mani S. 11. Die Kirchenväter und der Talmud (z. B. Gen. r. IV, 6) berufen sich auf Mal. 3_{19}; Jes. $34_{4.\,9}$, 66_{15}; Deut. 32_{22}, bezw. 2 Petr. 3_3; Origen. in Math. C. S. 48 cf. 56 vergleicht den Weltbrand dem Untergang von Sodom und Gomorrha, der sich tatsächlich zur Fluterzählung wie die *ἐκπύρωσις* zum *κατακλυσμός* verhält. Über die „strafende Flamme des jüngsten Tages" bei den Indern s. Holtzmann, Ind. Sagen 2_{90}. cf. Strabo 4, 45 p. 198 über den keltischen Glauben an Ekpyrose und Kataklysmus: *„ἐπικρατήσειν δέ ποτε καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ"*; vgl. gaelisch „brath" = ultimum orbis incendium, Ossian 3_{433}; angelsächs. „od baeles cyme" „bis zur Ankunft des Feuers" Cod. Oxon. 200_{28}; die Zeugnisse aus deutschen Quellen s. bei Grimm DM[4] Nachtr. 241.

[1] fr. 66 Diels FVS[2] p. 71 Z. 13 f.

[2] Siehe oben S. 387.

[3] Siehe oben S. 388_5.

[4] Siehe oben S. 394 f., 424—429.

[5] Siehe oben S. 417—424.

ebenfalls aus der Sassanidenzeit; auf diese die arabischen und persischen Berichte über die zrvanitische Lehre, wie sie zur Zeit des Islam bei den Parsen fortlebte, endlich ganz zuletzt die Spekulationen provenzalischer[1] und spanischer Juden des hohen Mittelalters über den kosmischen Samenfluß des „Unendlichen“ (Ēn-Sōf), die allenfalls ebensowohl auf den unermeßlichen Wust verlorener neuplatonischer und neupythagoräischer Schriften, also mittelbar auf Anaximander und Pherekydes zurückgehen könnten, wie auf eine von den Rabbinen in Syrien und Mesopotamien aufgesogene,[2] mit vielen andern ähnlichen Elementen[3] durch Jahrhunderte als mystische Geheimlehre — wegen der Opposition der Orthodoxen nur mündlich — fortgepflanzte, zrvanitische Kosmologie später Magierschulen.

Zu diesem unbestreitbaren zeitlichen Vorsprung der griechischen Überlieferungen über den kosmogonischen Chronos kommt durch einen

[1] Es gibt zu denken, daß zur selben Zeit, da im Kreis Isaaks des Blinden in Beaucaire zum erstenmal der Gottesnamen Ēn-Sōf (= ἄπειρος-akarana) auftaucht, unter den christlichen Provenzalen die paulitianisch-manichäische Häresie des albigensischen Katharertums blühte. Wenn die christlichen Elemente, die in der Trinitätslehre des Abulafia so bewusst zum Durchbruch kamen, daß dieser Schwärmer den Papst selbst für seine mystische Lehre zu gewinnen hoffte, aus dem Verkehr mit den provenzalischen Manichäern stammen, dann könnte auch der Ēn-Sōf dem manichäischen Zrvan (oben S. 408₄), dem gemeinsamen Vater Christi und des Teufels (oben S. 429₂) entsprechen. So würde sich am ehesten erklären, daß gerade damals diese uralt heidnischen Vorstellungen zu neuem Leben erwachten.

[2] Vgl. oben S. 472₂.

[3] Vgl. z. B. Exod. rabba XV, 22 mon. talm. II p. 181 Nf. 650: „drei Schöpfungen sind der Welt vorangegangen, die Wasser, der Wind (= Geist רוח) und das Feuer“ (d. h. die Triade der Grundstoffe im ersten großen Jahr) „die Wasser wurden schwanger und gebaren Finsternis, das Feuer wurde schwanger und gebar Licht, der Geist wurde schwanger und gebar Weisheit. Und durch diese sechs Schöpfungen — Wind, Weisheit, Feuer, Licht, Finsternis und Wasser wird die Welt regiert. Darum sagt David: ‘Preise meine Seele den Ewigen! O Ewiger, mein Gott du bist sehr groß’“. Man sieht, die Ableitung dieser Kosmologie aus der Schrift ist etwas schwach. In Wahrheit ist es die Doktrin einer persischen Theologenschule, die gewissen von Shahrastani erwähnten, den Manichäern verwandten Sekten nahegestanden sein müssen. Denn die Entgegensetzung von Feuer-Licht und Wasser-Finsternis, die hier zu den drei Schöpfungen des Zrvan hinzukommt, ist die kosmologische Ausdeutung des alten Dualismus, wie sie z. B. bei den Thanawijâ (= Dualisten) des Shahrastani trad. Haarbr. I, 297 vorliegt: „das Feuer ist durch seine Natur gut und ein Lichtwesen, das Wasser ist sein Gegner von Natur, was Gutes in der Welt ist, kommt vom Feuer, was Böses da ist vom Wasser“), während die eigentlichen Manichäer das Wasser nach altpersischer Auffassung zu den Lichtwesen rechnen. Der רוח, der schwanger wird, ist der „brütende Geist Gottes“ aus Gen. 1₂; die vom רוח geborene „Weisheit“ (חכמה) der Proverb. Salom. ist nach dem Zeugnis des Sepher Hakanah die Thorah d. h. die „Lehre“ ∾ die „Taube“ (* Philol. LXVIII, 120₇). Ich kenne kein besseres Beispiel für die synkretistische jüdisch-persische Kosmologie der babylonischen Talmudistenschulen.

Zufall noch der schwer ins Gewicht fallende Umstand, daß unmittelbar vor dem ältesten Zeugnis über den Zeitgott der Magier bei Eudem die einzige große Kulturbewegung liegt, die als Trägerin eines tiefgreifenden griechischen Einflusses auf den eranischen Orient in Betracht käme, nämlich der Alexanderzug.[1]

Zweifellos scheint also die äußere Möglichkeit für die Annahme gegeben, daß der Zrvanismus überhaupt als iranische Sekte erst unter griechischem, d. h. orphischem Einfluß entstanden ist, ähnlich etwa, wie ja auch die überlieferten Kunsttypen der Mithrasmysterien gewiß erst Schöpfungen der pergamenischen Kunst sind. Man müßte annehmen, daß sich die orphischen Kulte, die ja nach der heute geltenden Anschauung in Thessalien wurzeln, in der makedonischen Herrscherfamilie besonderer Gunst erfreuten und durch Alexander nach Kleinasien und Persien eingeführt worden seien — ähnlich wie man das Vordringen der orphischen Mysterien in Athen unter Pisistratus auf die Beziehungen des Tyrannen zu Thrakien[2] zurückgeführt hat. Aus der Verschmelzung iranischer Lehre mit dieser hypothetischen, orphischen Hofreligion Alexanders bezw. der Diadochen wäre dann der in den Mithrasmysterien vorliegende, mit der orphischen Kosmologie so nah verwandte Zrvanismus hervorgegangen; die Sage, die den Di-orphos zum Sohn des Mithras macht,[3] wäre das sprechendste Zeugnis für diesen orphisch-persischen Synkretismus der nachachaemenidischen Zeit.

---

[1] Ein gutes Beispiel für eine derartige Übertragung westlicher Kosmologie in den Orient durch den Alexanderzug bietet die, bekanntlich noch von den syrischen Kirchenvätern mit dem Mut der Verzweifelung bekämpfte, durchaus unorientalische Lehre von der Kugelgestalt der Erde. Tatsächlich wird an den zwei einzigen Stellen des Talmud, wo diese Doktrin erwähnt wird (R. Jona im Numeri rabba XIII, 14 und im Jerush. Abodah zarah III, 1 Mon. talm. II p. 225 Nr. 761 f.; cf. KARPPE a. a. O. S. 77) erzählt, daß Alexander der Große auf seiner sagenhaften, dem Etanamythus nachgebildeten Himmelfahrt gesehen habe, daß die Welt die Gestalt eines Balles (kaddur) habe, und daß er auf seinen Zügen nicht umkehren müsse, um wieder nach Hause zu gelangen; darum werde er mit einem Ball in der Hand abgebildet. Auch sonst ist Alexander als Erfinder der Weltkugel (des Apfels, mit dem er schon als Kind gespielt haben soll) der orientalischen Sage wohlvertraut. Vgl. u. a. das Volksbuch von den drei Königen, SIMROCK, Volksbb. IV, 440, wonach Melchior dem Jesuskind einen goldenen Apfel dargebracht habe, den König Alexander hatte machen lassen: „denn er hatte die ganze Welt bezwungen, und hielt sie in seiner Hand; und dessen zur Urkund hatte er den Apfel machen lassen, weil die Welt rund ist, und er der Welt so gewiß zu sein meinte, wie des Apfels".

[2] Seine Besitzungen am Strymon erwähnt Herod. IV, 94; v. WILAMOWITZ, Homer. Unters. 212_3 vergleicht die chersonnesischen Güter des Miltiades.

[3] Siehe oben S. 411_2 und 465_1. Dazu Philostrat, Vita Appoll. I, 25 über die Beliebtheit von Orpheusbildern in der parthischen Königsburg von Babylon.

Kein ausgeklügelter Schulfall könnte die Überschätzung der äußeren Überlieferungsdaten in religionsgeschichtlichen Fragen schlagender ad absurdum führen, als diese widersinnige, aber nach den für rein litterargeschichtliche Zwecke ausgebildeten und bewährten Methoden unabweisliche Schlußfolgerung. Wollte man wirklich die „altbezeugten" Dogmen für die älteren und ursprünglicheren halten, dann müßte eine Gestalt, wie der orphische Chronos und der Zrvan der Mithräen „tiefsinnig und höchst symbolisch, aber im ganzen doch nur ein Scheusal", wie sich Feuerbach trefflich ausdrückte, von Hellenen an den Hängen des Musenberges in Pierien ausgeheckt worden sein, wohlgemerkt mit steter Rücksicht auf die Tierkreiszeichen und andere Sternbilder, deren Erfindung heute — außer vielleicht noch Thiele[1] — niemand mehr den Griechen wird zuschreiben wollen; eine Gottheit, die in Griechenland nie einen Kult besessen hat und wohl nur in dem „*ὅμαδος βίβλων*" der Orphiker, allerhöchstens in den sagenumwobenen „*Θρήισσαις σανίσιν, τὰς Ὀρφεία κατεγράψεν*"[2] ein schattenhaftes Leben führte, der selbst im orphischen Hymnenbuch kein Weihgesang gewidmet ist, müßte von den Griechen mit solchem Erfolg dem Morgenlande aufgezwungen worden sein, daß fast kein eranisches Kultdenkmal bis herauf zu dem modernen Parsismus[3] die Spuren dieses Chronoskultes zu verleugnen vermag! Mit demselben Recht könnte man annehmen, daß der im ganzen Orient verbreitete Kult des Gottes in der Sonnenscheibe, des Zeus-*Ἥλιος-Λίσκος* der Orphiker[4] von den thrakischen Päonen herstammt, die ihren Sonnengott in Gestalt einer kleinen Scheibe auf einem hohen Pfahl verehrten,[5] nur um dem Eingeständnis einer Urverwandtschaft der prähellenischen mit den kleinasiatischen Völkern, Sprachen und Religionen aus dem Wege zu gehen.

Es wäre schade um jedes weitere, an die Erörterung solcher Hypothesen verschwendete Wort: denn selbst die äußere chronologische

[1] „Antike Himmelsbilder", Berlin 1898; die dort verfochtene Ansicht vom griechischen Ursprung nicht nur der Tierkreiszeichen, sondern der Sternbilder im eigentlichen Sinn überhaupt, ist von Boll Sphära S. 183 endgültig zurückgewiesen worden.

[2] Eurip. Alc. 968 Diels FVS[2] p. 471 Z. 19 f. cf. Herakleides Pontic. im Schol. zur Stelle.

[3] Noch bei den modernen Parsis ist Zrvan akarana ein Attribut des Ormuzd — ähnlich wie die Kabbalisten unter ihrem En-Sōf den Jahve der Bibel zu verstehen vorgeben: vgl. Spiegel, Tradit. Litteratur der Parsen 161; Wilson, Parsi religion unfolded p. 121: „ebenso wie wir im Zend Avesta die vier Elemente, Sonne und Mond verehren (d. h. als Manifestation des Ormuzd), ebenso verehren und anerkennen wir die unendliche Zeit."

[4] Siehe oben S. 362 ff.

[5] Maxim. von Tyrus VIII, 8 „*Παίονες σέβουσι μὲν Ἥλιον, ἄγαλμα δὲ Ἡλίου Παιονικὸν δίσκος βραχὺς ὑπὲρ μακροῦ ξύλου*".

Zulässigkeit, die der innerlich so ungereimten Annahme einer Abhängigkeit des eranischen Zrvanismus von der Chronoslehre der griechischen Orphiker zugestanden werden mußte, verschwindet, sobald man berücksichtigt, daß auch die indische Mystik — und zwar schon im vedischen Zeitalter, also längst vor Alexander — an die Vorstellung der „unendlichen Zeit“ als der obersten und Urgottheit Gedankenreihen angeknüpft hat, die in jedem Stück, bis in die bezeichnendsten und zufälligsten Einzelheiten den griechischen und eranischen Überlieferungen entsprechen.

Die Quellen für dieses eigentümliche, m. W. noch nicht im Zusammenhang untersuchte kosmogonische System in Indien teilen sich in vier, der Zeit nach fortlaufend aneinander anschließende Gruppen: die älteste bilden zwei Hymnen an Kâla, die „Zeit“ [1] und eine bezeichnende Stelle des Hymnus an Rohita, den „Roten“, sämtlich im Atharvaveda.[2] Daran schließt sich zweitens eine mystische Stelle der Maitrâyaṇa-Upanishad,[3] drittens eine Reihe von Gedanken über Kâla im indischen Heldenepos Mahābhārata,[4] viertens aber die auf Kâla bezüglichen kosmologischen Erörterungen in den teilweise an das Epos anknüpfenden Puranas.[5]

Was die zuerst genannten Hymnen des Atharvaveda anlangt, so hat schon DEUSSEN[6] ihre „isolierte Stellung gegenüber den Hymnen des Ṛgveda, den Brâhmaṇas und Upanishads, die es unmöglich macht, sie an Vorhergehendes mit Sicherheit anzuknüpfen, oder das Nachfolgende, die Upanishadlehre, aus ihnen abzuleiten“, treffend hervorgehoben. Die beste Erklärung dieser Sonderstellung bietet das Zeugnis einer im Ein-

---

[1] Kâla ist im Skr., wie Zrvan im Altpersischen, ein Maskulinum.

[2] XIX_{53}; XX_{54}. Übersetzt bei MUIR, Original Sanskrit Texts, London 1868—1872 vol. V, 407 f.; LUDWIG, Der Ṛgveda 1876 ff.; B. III p. 191; WILLIAMS, Indian Wisdom[3] 1876 p. 25; GRILL, Hundert Lieder des Atharvaveda, Progr. Theol. Sem., Maulbronn 1879, p. 47; LUCIAN SCHERMAN, Philos. Hymnen a. d. Ṛg.- und Atharva-Veda-Sanhitâ, Straßburg 1887, p. 78_2 ff.; DARMESTETER, Ormuzd et Ahriman p. 323; P. DEUSSEN, Allgem. Gesch. der Philos.[2], Leipzig 1906, I S. 210 ff.

[3] VI, 14.

[4] Anugîta 1234—1244; S'anti-parvan 8106, 8112, 8125 ff., 8139—8144, 8241 ff., 8249 ff., 8279 ff., 8296 ff., 8304 ff., 8315, 8318, 8758, 9877 ff. 10060; übersetzt bei DEUSSEN, Vier philosophische Texte des Mahābhāratam, Leipzig 1906, S. 294 f.; 296 ff., 309 ff., 312 ff., 361, 478 ff., 493, 973. Anuśāśana-parvan v. 51—56, übersetzt nur in der engl. Version des Babu PRÂTAP CHANDRA RAY, XII. B. Calcutta 1893, S. 5; cf. MUIR a. a. O. p. 408_{592}.

[5] Baghavata-Purana III, 5, 34—37; III, 8, 11 ff.; III, 10, 10—13; III, 11, 1 ff.; III, 12, 1 ff.; vor allem aber Vishnu-Purana trad. WILSON, London 1840, p. 12, 14, 18; 214 ff.

[6] Gesch. d. Ph.[2] I, 1, S. 209.

gang der S'vetas'vatara-Upanishad zitierten, von Muir,[1] und Darmesteter[2] erörterten Vedenstelle mit der kurzen Aufzählung verschiedener Kosmogonien und ihrer Urprinzipien: hier wird nämlich das von Kâla ausgehende System den Astrologen zugeschrieben. Unter diesen, vielleicht auch mit dem Namen „Kâlakenner“[3] gemeinten Weisen jene ganz von der griechischen, genethlialogischen Astrologie[4] abhängigen indischen Sterndeuter der altchristlichen Zeit zu verstehen, deren Werke sich bis auf den heutigen Tag erhalten haben,[5] verbieten die zwei Hymnen im Atharvaveda,[6] die doch nach Sprache und Metrum unmöglich als späte, nachalexandrinische Interpolationen betrachtet werden können und auch von niemanden noch so aufgefaßt worden sind. Man wird also annehmen müssen, daß schon in der vedischen Periode, außerhalb der organisierten Priesterschaft und deshalb ohne Hinterlassung deutlicher Spuren[7] in den vedischen Hymnensammlungen, jene alte, aus Vorderasien stammende Planetenverehrung weitergepflegt wurde, auf die Oldenberg so glücklich die Siebenzahl der vedischen Adityas zurückgeführt hat. Wie diese dem eranischen Ahura und seinen sechs Ameshaspeñta's, wie der vedische dem avestischen und kleinasiatisch-tocharischen[8] Mitra entspricht, so muß auch dem altpersischen „Zrvan akarana“, der sich schon durch die Epiklesen „bakht“-*Τύχη* als Astrologenschöpfung verrät, der indische

[1] a. a. O. S. 409.

[2] a. a. O. S. 323.

[3] Mahābhārata 8298 Deussen S. 314$_{86}$ „darum soll der Kâlakenner, wenn er von Kâla heimgesucht wird, nicht klagen“.

[4] Daß die babylonische Astrologie allezeit nur dem Schicksal des Staates bezw. des göttlichen Königs, nie dem einzelner Menschen, nachgeforscht hat, zeigt Jastrow, Proceed. Americ. Philos. Soc. XLVII, 1908, p. 669$_{61}$.

[5] Siehe Thibault in Bühlers Grundr. der indoar. Phil. III, 9 S. 4.

[6] Daß es keine äußeren Anhaltspunkte zur genauen Datierung der vedischen Hymnensammlung gibt, ist bekannt. Ich halte mich daher nur an den vorsichtigen Ansatz bei Deussen, Gesch.[2] I, 1 S. 12, der die altvedische Periode der Zeit von 1500—1000 v. Chr., die jungvedische dem folgenden halben Jahrtausend zuschreibt. Tiefer herunter zu gehen hat noch niemand gewagt, da das Auftreten der Jainas (850 v. Chr.) auf den Trümmern des Brahmanismus für die Hauptmasse dieser Literatur einen zuverlässigen terminus post quem non ergibt (cf. Edv. Lehmann in Chantepie de la Saussaye's Hdb. II p. 10, 1905).

[7] Vgl. nur Thibault a. a. O. S. 13—15 über den in den Veden und bei den Arabern vorkommenden Zyklus von 28 Mondstationen arab. „manzaltu“, ind. „nakṣatras“, die Hommel und Weber — ähnlich wie neuerdings Boll, Sphära c. XII S. 295 ff. die ostasiatische Dodekaoros — von Babylon herleiten wollen.

[8] Daß die oben S. 62$_4$ erwähnte Inschrift tocharische Sprachformen aufweist, haben L. von Schröder und A. Hoffmann-Kutschke erkannt (cf. Berliner phil. Wochenschrift vom 12. Juni 1909, S. 757$_1$).

Begriff des „Kâla ajarô“ [1] gleichwertig sein. Läßt sich die vollkommene Wesensgleichheit des vorderasiatischen Zrvanismus mit den Lehren der indischen Kâlaverehrer wahrscheinlich machen, dann kann natürlich der eranische, der Quelle aller Astralmystik weit näher gelegene Kult der „unendlichen Zeit“ auch nicht jünger sein, als die spätesten, gewiß noch der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrtausends angehörigen Hymnen des Atharvaveda.

Ich lasse daher zum Vergleich mit den bisher durchgearbeiteten Überlieferungen des Zrvanismus eine kurze Zusammenstellung der indischen auf Kâla bezüglichen Anschauungen folgen: im ersten Kâlahymnus des Atharvaveda wird die Zeit ein „Roß“ [2] genannt, ebenso wie es in dem von Dio Chrysostomus paraphrasierten Magierhymnus heißt, daß bei der letzten Apokataste [3] die vier Rosse am Wagen der Zeit ganz in dem einen feurigen [4] Ross aufgehen, welches dann mit der Seele des Wagenlenkers — d. h. der Zeit selbst — wesenseins sei.[5] Von dem Wagen der Zeit, der den Orphikern [6] ebenso wie den Persern wohl vertraut ist, heißt es, daß er auf sieben Rädern mit sieben Naben — natürlich den Planeten — und der Unsterblichkeit als Achse einherfährt. Liederkundige Weise vermögen ihn zu besteigen,[7] ähnlich wie Parmenides den Götterweg auf dem Sonnenwagen befährt,[8] oder wie die mit Zauberformeln ausgerüstete Seele des Ägypters sich auf die vorüberfahrende Sonnenbarke des Osiris zu schwingen hofft; alle andern Wesen rollen als willenlose Räder unter dem großen „herwärts fahrenden“ Wagen dahin.[9] Wie die Zeit

[1] Vgl. unten S. 498 6.

[2] V, 1 „Kâla fährt hin, ein Roß mit 1000 Augen“; die Augen bezieht Deussen richtig auf die Sterne.

[3] Vgl. unten S. 508 8 über die Wiederauflösung der Welt in Kâla.

[4] Vgl. unten S. 498 16 über das Kâlafeuer.

[5] Windischmann, Zor. Stud. S. 311.

[6] Siehe oben S. 387 5, 388 2 428, 430 f.

[7] Str. 1 v. 3 ff. Deussen p. 210 „auf ihn [den Wagen der Zeit] steigen weise Seher, seine Räder sind die Wesen alle“; Str. 2 v. 1 ff. „es fährt dieser Kâla, sieben Räder, sieben Naben sind ihm, Unsterblichkeit ist [die] Achse“. cf. Ṛgv. I, 164 2 f.: „sieben bespannen einen einrädrigen Wagen; ein Roß zieht ihn, das sieben Namen hat (= Aditi, die „Unendlichkeit“ [s. Deussen, Gesch.² I 1 S. 105] als Mutter bezw. Inbegriff der sieben Âditya's), drei Naben hat das Rad, das nicht alternde . . . worauf alle Wesen stehen. Diesen Wagen auf dem die sieben stehen, den siebenrädrigen ziehen sieben Rosse.“

[8] Siehe oben S. 389 0 zu Parm. fr. 1.

[9] Vgl. Zosimos bei Berthelot, Coll. alch. gr. II, 229; Reitzenstein, Poimandres 102: „*τοὺς τοιούτους δὲ ἀνθρώπους ὁ Ἑρμῆς ἐν τῷ περὶ φύσεων ἐκάλει ἄνοας, τῆς εἱμαρμένης μόνον ὄντας πομπάς . . .*“ (cf. Corp. Herm. IV (V),7; Reitzenstein 102 2) . . „*ὁ δὲ Ἑρμῆς καὶ ὁ Ζωροάστρης τὸ φιλοσόφων γένος ἀνώτερον τῆς εἱμαρμένης εἶπον*“. Über die Kuppelung der Namen Hermes und Zoroaster s. unten. Über den Einfluß

bei den Zrvaniten, ist Kâla auch im Atharvaveda der erste Gott,[1] der höchste Gott;[2] wie der Aion der Orphiker[3] und der Zrvan der Mithräen[4] thront auch Kâla im höchsten Himmel.[5] Wie der orphische Chronos „ἀγήρατος“ = „alterslos“, wie Zrvan „azarmañ“, so heißt Kâla „ajarô“.[6] Auf die ἐκροή des ewigen, uranfänglichen „σπέρμα διακοσμήσεως“ des Chronos, wie sie bei Orphikern und Zrvaniten bezeugt ist,[7] muß es sich beziehen, wenn Kâla „bhūriretaḥ“ „samenreich“[8] genannt wird. Wie der pherekydeische Chronos[9] und der Zrvan der Mithräen[10] aus diesem Samen, bezw. durch sein göttliches Wort[11] die Elemente Wasser, Wind und Feuer schafft, so heißt es im zweiten Hymnus des Atharvaveda,[12] daß die Wasser und der Wind aus Kâla wurden.[13] Vom Feuer ist nur deshalb nicht die Rede, weil die Zeit selbst, ähnlich wie bei Heraklit oder doch seiner Schule[14] — infolge der unverkennbaren solaren Auffassung[15] des Gottes — als höchste Form des Feuers gilt,[16] geradeso

---

persischer und indischer Vorstellungen auf die ägyptische Hermetik vgl. Flinders Petrie, Personal religion in Egypt, London 1909 p. 57, unten S. 504₁ und den Schlußabschnitt des vorliegenden Buches.

[1] Str. II v. 2: „Kâla wird als der erste Gott angefleht“.

[2] Zweiter Hymnus (Ath. Veda XIX, 54 Str. VI): „alle Welten durch das Brahman ersiegt habend, wird dieser Kâla als der höchste Gott angefleht“.

[3] Siehe oben S. 422₁.

[4] cf. Abb. 49 S. 412.

[5] Erster Hymnus Str. III v. 3: „Kâla im höchsten Himmelsraum nennen sie ihn“.

[6] Ath. Veda XIX 53₁, Schermann S. 78: „Kâla ... nicht alternd“ cf. oben S. 422₇.

[7] cf. oben S. 461 ff.

[8] Str. I₂ des ersten Hymnus. Vgl. Ṛgv. I 164₃₄ f. die engverbundene Erwähnung des „Weltennabels“ und des „Samenstroms des Hengstes“ (cf. o. S. 497₂).

[9] Siehe oben S. 443 f.

[10] Siehe oben S. 445 ff.; 464 ff.

[11] Siehe oben S. 463₃.₅; vgl. dazu Ath. Veda XIX, 54₃ „In Kâla erzeugte der Spruch (mantra) das Gewordene und das Werden sollende vormals“.

[12] Str. I₁ und II₁.

[13] Str. I „aus Kâla entstanden die Wasser“, Str. II „durch Kâla weht der Wind“.

[14] Vgl. oben S. 387₂ und 469₃ mit der S. 460 f. besprochenen herakliteischen Annahme des Feuers als ἀρχή.

[15] Siehe unten S. 499₆.

[16] Ath. Veda XIX, 53, 4 (erster Hymnus) Schermann S. 79: „nicht gibt es ein höheres Feuer (tejas) als er (Kâla). Vgl. Mahabh. 8305, Deussen S. 315 „(die Welt) ist beschlossen, in den furchtbaren, verborgenen, unermüdlich tätigen, unvergänglichen Kâlafeuer“; Deussen p. 197 v. 8139 „ihn (Kâla) nennen einige Agni“. Daraus erklärt sich ibid. V, 8758; „Kâla kocht alle Wesen in sich, aber niemand kennt den, in dem Kâla gekocht würde“. Aus dieser Gleichsetzung der Zeit mit dem Sonnenfeuer wird es sich erklären, daß Kâla auch den indischen Philosophen (vgl. z. B. Deussen, Gesch. ²I,3, S. 351 über Kaṇâda) genau wie den Herakliteern als eine Substanz gilt.

wie ja auch Firmicus Maternus[1] die dreiköpfige, schlangenumwundene Gottheit der Mithräen als Verkörperung des Feuers anspricht. Auch der kosmische Mischkrug des Zrvan,[2] bezw. der orphischen, mit *ΑΙΩΝ* isopsephischen und wesensgleichen Weltennacht *ΝΥΞ*,[3] in dem die Elemente ineinandergerührt werden, wird im Atharvaveda erwähnt.[4] Wie der orphische *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* durch die Isopsephie mit den zusammengehörigen Begriffen *ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ* und *ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ* mystisch als der „*ἑπτακτὶς θεός*“ charakterisiert ist,[5] so wird Kâla gleich im Eingang des ersten Hymnus „sapta-rašmiḥ“ = „siebenstrahlig“[6] genannt. Wie Zrvan der „datushô“, wie Chronos der *τέκτων* der Welt,[7] so ist Kâla der Schöpfer aller Wesen, der Beweger und Erhalter des Alls, der Vater des Himmels und der Erde. Wie Chronos als Weltseele,[8] wird Kâla als Geist und Atem der Welt gefaßt.[9] Wie der orphische Chronos den zweiten Weltschöpfer Phanes *αὐτόγονος*[10] aus sich hervorgehen läßt, heißt auch Kâla Vater des Weltschöpfers (Prajâpati)[11] und des mit ihm identischen „svayambhû“, des „Selbstgezeugten“.[12]

Zu dieser Kâla-Lehre des Atharvaveda ist später nichts mehr hinzugekommen; die jüngeren Quellen führen nur Vorstellungen weiter aus,

---

[1] De err. prof. relig. c. 4 (cf. oben S. 414$_7$), TMCM II, 14.

[2] Siehe oben Abb. 57 S. 446.

[3] Siehe oben S. 422 und 448$_5$.

[4] Erster Hymnus (XIX, 53) Str. III „ein voller Krug“ („pūrnaḥ kumbhô“; über den Zusammenhang dieses Wortes mit der Göttin Komba-Kybele s. *„Philologus“ LXVIII S. 129 f. und S. 200$_{239}$) „ist auf Kâla gelegt, ihn sehen wir an vielen Orten seiend“.

[5] Vgl. oben S. 423 zu 338 ff.

[6] Ṛgv. I, 105$_9$; II, 5$_2$; V. 19$_5$, VS 2$_{26}$ wird dasselbe Epitheton auf das Sonnenfeuer (cf. oben S. 498$_{16}$) Agni angewandt. Die Doppelbedeutung des Wortes „siebenstrahlig“ und „siebenzügelig“ (die Belege bei BÖHTLINGK, Skr.-Wörterb. s. v.) ist deshalb interessant, weil einerseits der griechische Mysterienausdruck „*ἑπτακτίς θεός*“ (oben S. 246$_2$, 338$_2$) durch den „Chaldäer“ Julianos Thaumaturgos überliefert ist, andrerseits tatsächlich auf dem bekannten Relief des Sonnenheiligtums von Sippara an der Sonnenscheibe Zügel angebracht sind (oben S. 213$_2$).

[7] o. S. 412$_{7,8}$, 440 .

[8] Siehe oben S. 441$_2$.

[9] Erster Hymnus Str. IV ff. „Er allein schuf die Wesen, er allein faßte die Wesen in sich zusammen .. Kâla erzeugte jenen Himmel und diese Erde, durch Kâla breitet sich das Gewordene und das Werdensollende, in Bewegung gesetzt, aus ... in Kâla ist Geist, in Kâla Atem ... durch ihn ward in Bewegung gesetzt, durch ihn erschaffen dies [Universum], auf ihm beruht es .. Kâla erschuf die Geschöpfe“ etc.

[10] Siehe oben S. 388$_7$; 402$_2$.

[11] Str. VIII, 2 im ersten Hymnus.

[12] ibid. Str. X.

die die Hymnen schon voraussetzen, wodurch sich eine Reihe weiterer Berührungspunkte mit dem kleinasiatischen Zrvanismus ergeben.

Die oben[1] angezogene Upanishadstelle setzt Kâla dem Brahman gleich[2] und unterscheidet zwei Erscheinungsformen dieses Gottes: Kâlas und A-kâlas, „Zeit“ und „Nicht-Zeit“, wobei der zweite Begriff sichtlich dem griechischen Aion als „*Χρόνος ἐστῶς*“ „*ἐν μεθέξει ὅλος ἅμα*“,[3] — der „Ewigkeit“ im Gegensatz zur „Zeitlichkeit“, wie man heute sagen würde — entspricht. Vor der Entstehung der Sonne herrscht A-kâlas, nachher Kâla — genau wie im Platonischen Timäus[4] die „Zeit“ mit der Entstehung des Himmels einsetzt.

Im Epos tritt besonders scharf der Gegensatz zwischen der Religion der „Kâlakenner“ und den Anhängern der altarischen Volksreligion hervor: in zwei höchst merkwürdigen Dialogen[5] hält der von dem „Fürsten der Götter Indra“ besiegte Bali seinem Überwinder höhnend die Allmacht Kâlas vor, der sie beide, Sieger und Besiegter, gleich ohnmächtig gegenüberstehen. Den doppelten Weg Kâlas — dem herakliteischen

[1] S. 495 3.

[2] Vgl. oben S. 494 3 und die Einleitung des Bundahesh über die Gleichsetzung von Ormuzd und Zrvan.

[3] Siehe oben S. 478 4.

[4] o. S. 408 5.

[5] Adhyâya 224 (B 224) Deussen 293 ff.; Adhyâya 227, ibid. p. 309 ff.; v. 8092: „weil ich in dieser Welt nur Vergängliches sehe infolge des . . . Umschwunges des Kâla . . klage ich nicht, denn alles hienieden ist endlich“. 8104: „Aus Erde, Feuer, Aether, Wasser, Wind sind die Wesen entsprungen . . .“ 8106: . . „alles verleiht ihnen Kâla“ (cf. Anus'asana parvan a. o. S. 495 4 a. O.: „Soma, Vishnu, water, wind, ... fire, sky, earth, Mitra and Parjanya [= Indra], Aditi and the Vaśus, rivers and oceans . . are created and destroyed by Kâla“ und Adhyâya 276 Deussen p. 479 v. 9879 f.: „Wisse . . daß diese fünf ewigen Anhäufungen der großen Kraft neben Kâla als sechstem ursprünglich sind, nämlich Wasser, Äther, Wind, Erde, Feuer.“) 8112: „Kâla ist es, der alles nimmt, Kâla, der alles gibt, durch Kâla wird alles verhängt“ (vgl. oben S. 415 1, 4 Zrvan-Baḥt) „tue dir nichts auf Deine Mannhaftigkeit zugute“. 8125: „hätte nicht Kâla mich . . übermannt, ich würde Dich samt Deinem Donnerkeil mit meiner Faust niederstrecken.“ 8132: „Nicht ich bin der Täter, nicht Du bist es . . durch den Umschwung des Kâla werden die Welten beherrscht.“ 8134: „Auch Dich, den übermächtigen, den Götterkönig, den Kraftstrotzenden, wird, wenn die Zeit gekommen ist, der großmächtige Kâla zur Ruhe bringen, der diese ganze Welt verschlingt.“ 8241: „Kâla führt mich . . aber ebenso führt Kâla auch Dich.“ 8247: „durch Kâla habe ich dich besiegt und durch Kâla bin ich von dir besiegt worden, Kâla ist der Gehende in den Gehenden, Kâla ist es, der die Geschöpfe antreibt (kalayati)“ (vgl. Deussen, Gesch.[2] I, 3, S. 75 f.); 8279: „halt an dich, Indra, bald wird Kâla auch dich überkommen.“ Die stärkste Blasphemie vom Standpunkt vedischer Volksreligion bietet v. 8284: „Nur durch den Umschwung des Kâla bist du . . zu verehren, denn was hast du getan, daß du jetzt Indra bist, und was haben wir getan, warum wir herabgestürzt sind?“

„ὁδὸς ἄνω κάτω“ vergleichbar — in Bezug auf alle Wesen, wie er im Atharvaveda[1] geschildert wird, erörtert das Epos in seiner schicksalsschweren Bedeutung für Götter und Menschen: „das Leben der Lebewesen wird von Kâla, wenn er herankommt, fortgeführt; die Erhebungen enden mit Herabstürzen, das Sein und das Nichtsein, das alles ist nur er.“[2] Genau wie bei Anaximander[3] wird der Begriff der Vergänglichkeit auf die Welt und die Götter mit ausgedehnt: „viele tausend Indras und andre Gottheiten sind im Lauf der Weltperioden von Kâla überholt worden“.[4] Wie Kâla einst den Götterkönig Indra besiegen wird, verschlingt er auch diese ganze Welt,[5] freilich nur um sie am Ende des großen Kreislaufs wieder aus sich hervorzubringen. Das Bild des mystischen, sieben- und doch nur einrädrigen Kâlawagens[6] erscheint — wie so oft in der altvedischen Litteratur[7] — vereinfacht zu dem grandiosen, tief in indogermanischen Sonnwendriten wurzelnden, bei Anaximander[8] systematisch ausgebauten Bild eines kosmischen Himmelsrades, von dem das Epos[9] eine erhabene und großartige Schilderung gibt. An den

---

[1] XIX, 53_2 f.: „herwärts kommt Kâla zu allen Wesen, . . wegwärts geht er dann von allen Wesen“.

[2] v. 8313 DEUSSEN p. 315.

[3] DIELS FVS[2] p. 15 Z. 27 „nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque esse innumerabiles mundos“.

[4] v. 8253 DEUSSEN p. 310.

[5] v. 8144 DEUSSEN p. 298.

[6] Siehe oben S. 497_7.

[7] Vgl. z. B. Ṛgveda, 1, 164_{11-14} über das Rad der himmlischen Ordnung, auf dem „alle Wesen befestigt sind“.

[8] DIELS FVS[2] p. 14 Z. 8, 12, 14; p. 15 Z. 39 und 43 ff.; p. 16 Z. 9 ff., Z. 16 ff. Über Konstruktion und Maße dieser τρόχοι und κύκλοι hoffe ich anderswo ausführlich zu handeln.

[9] Adhyâya 45 v. 1234 ff. DEUSSEN p. 972 f.: „die Buddhi“ (schöpferische Weisheit) „ist sein Kernstück, das Manas“ (Verstand) „sein Speichenwerk, die großen Elemente seine Felgen, die Gründung des Haushaltes“ (durch die die Dauer des Menschengeschlechtes gesichert wird) „sein Reifen; mit Alter und Kummer ist es behaftet, in Krankheit und Leidenschaft sein Dasein fristend, in Raum und Zeit hinrollend, von Ermüdung und Anstrengung knarrend; Tag und Nacht umstäuben es, Kälte und Hitze umkreisen es, die Zustände von Lust und Leid umschlingen es, Hunger und Durst umnageln es; durch Schatten und Glut zerkratzt, im Schließen und Öffnen der Augen erzitternd, von dem furchtbaren Wasser der Verblendung bespritzt, rollt es dahin ohne Bewußtsein. Monate und Halbmonate zählen seine Umdrehungen, so rollt es holpernd durch die Welt, aufgehalten durch den Schlamm des Tamas, fortgetrieben durch den Drang des Rajas; vom großen Ahaṅkâra in Glut versetzt, von den Guṇa's in Drehung erhalten, erleidet es den Widerstand hemmender Unlust und rollt hin in krampfendem Schmerze; an Tätigkeit und Ursache gekettet, von Leidenschaften aufgehalten, lang hinrollend, von Begierde und Habsucht geschüttelt, in mannigfachem

Kreislauf dieses Rades wird nicht nur aller Wechsel im irdischen Leben, das Auf und Ab des Werdens und Vergehens, sondern vor allem auch die in den Upanishaden neuauftretende Eschatologie der Seelenwanderung bezw. der Wiedergeburten genau in der Art angeknüpft, wie die Orphiker und Pythagoräer von einem „*κύκλος Ἀνάγκης*“ und „*τρόχος γενέσεως*“ sprechen. Und es kann gegenüber den wohlfeilen Einwänden gegen Leopold von Schröders Zusammenstellung der orphisch-pythagoräischen und der indischen Seelenwanderungslehre[1] nicht scharf genug betont werden, daß nicht die *μετενσωμάτωσις* der Seelen in Tier- oder gar Pflanzenkörper, sondern die tiefwurzelnde Überzeugung vom unendlichen Kreislauf der Geburten in immer wieder erneuerten Welten und immer wieder anhebenden „großen Jahren“ den wesentlichen Grundgedanken sowohl der indischen Saṃsara- als auch der griechischen Seelenwanderungslehre bildet. Gewiß kann sich der Glaube vom Übergang einer Menschenseele in Tiergestalten überall aus den volkstümlichen Vorstellungen von Seelentieren, Verwandlungen, Totems u. dgl. leicht entwickelt haben. Damit ist aber auch nicht die geringste Veranlassung für das Aufkommen der Vorstellung vom „*κύκλος Ἀνάγκης*“ oder vom „Rad der Geburten“ gegeben. Hinter dieser Anschauung steht vielmehr die Auffassung alles Geschehens als eines ewigen, gesetzmäßigen Kreislaufes, mit andern Worten ein Weltbild, auf das nur die unablässige, sorgenvolle Beobachtung des Gestirnlaufes führen konnte.[2] Wenn Geburt und Tod und das zugeteilte Los der unsterblichen Seele im Weltgetriebe von der Stellung der Sterne am ewig kreisenden Himmelsgewölbe abhing, dann mußte im Umschwung der großen Jahre dieselbe Konstellation und damit nach allem Wechsel zum Guten wie zum Schlimmen derselbe *κλῆρος* wie das erstemal wieder der Seele zufallen, der Ring

---

Nichtwissen sein Dasein fristend, von Furcht und Verblendung umhüllt, bewirkt es Verwirrung der Wesen, bewegt sich durch Lüste und Freuden, verstrickt sich in Begierde und Zorn; das ist das von Mahân bis zu den Viçesha's (spezifische Qualitäten) sich erstreckende, unaufhaltsame, ewig neuentstehende, wie die Wünsche schnell und von den Wünschen gehätschelt dahinrollende Rad der Zeit. Dieses an die Gegensätze gebundene und des Geistigen ermangelnde Rad der Zeit soll man abtun, soll man vernichten“ (vgl. das orphische Symbolum „*κύκλου τ'αὖ λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος*“ Abel Nr. 226 p. 246) „und die unsterbliche Welt“ (des Atmân oder metaphysischen „Selbst“) „in sich zum Erwachen bringen. Wer sich die Bewegung und den Stillstand des Rades der Zeit der Wahrheit gemäß immerfort zum Bewußtsein bringt, der Mann bleibt unter den Wesen ohne Verblendung.“

[1] Edv. Lehmann in Chantepie's, Hdb. II 1905 S. 58 nimmt neuerdings wieder einen Zusammenhang der indischen und pythagoreischen Dogmen als möglich an.

[2] Vgl. Cumont's glänzende Darlegungen o. S. 372.

der Geburten sich wieder schließen; mehr noch, jede einzelne Geburt, wie jedes andre große oder kleine Ereignis mußte sich von nun an als Wiederholung eines gleichen, genau vor einem Weltjahr vor sich gegangenen darstellen. Kann es ein Zufall sein, daß diese einzige, ohne die komplizierten erkenntnistheoretischen Spekulationen, die erst Mach gegen das Physikerdogma vom Weltentod durch Entropie und gegen Nietzsches „Wiederkunft des Gleichen“ ins Feld geführt hat, überhaupt mögliche und folgerichtige, durchaus nicht primitive Eschatologie einer vom Gesichtspunkt der Notwendigkeit beherrschten Weltanschauung, gerade in jenen Religionen auftritt, in denen sich der fatalistisch-astralmystische Kult der „unendlichen Zeit“ nachweisen läßt, nämlich bei den jungvedischen Kâlaverehrern in Indien, in der zrvanistischen Lehre der Mithriasten[1] und im mystischen Chronoskult der griechischen Orphiker?[2] Oder wird man nicht vielmehr anzunehmen

[1] Die Seelenwanderungslehre der Mithriasten ist durch die bei Porphyr. de abst. IV, 16 p. 253 Nauck erhaltene Erklärung des Pallas für die mystischen Tiermasken in ihren Riten glaubwürdig bezeugt. Die dort vorgetragene exoterische Beziehung der Grade eines Löwen, Adlers, Raben u. dgl. auf die entsprechenden Sternbilder des Tierkreises ist mit der ebenda gegebenen, als esoterisch bezeichneten Deutung auf die Seelenwanderung vollkommen verträglich und besonders geeignet, die astrologischen Grundlagen der Metempsychosenlehre ins hellste Licht zu rücken. Wenn in den Mithräen neben der *μετενσωμάτωσις* an der Hand des Mysteriums der Sphärenkleider und der *ἑπτάπυλος κλίμαξ* (oben S. 293 ff.) noch die alte Himmelsreise der Seele gelehrt wurde, so entspricht das genau den indischen Parallelen, wo die „Zweiweglehre“ (Deussen, Gesch.² I, 1 S. 301 ff.) — genau wie in der orphisch-kleinasiatischen Vision des Ara-Er bei Plato — mit der Lehre von den Wiedergeburten verschmolzen erscheint.

[2] Von ägyptologischer Seite ist oft betont worden, daß die Seelenwanderungslehre den Ägyptern, von denen sie Pythagoras und die Orphiker nach Herodot übernommen haben sollen, vollkommen fremd ist. Das Rätsel, wie ein so gut unterrichteter Kenner Ägyptens zu dieser Meinung kommen konnte, ist nun durch Flinders-Petries ebenso scharfsinnige als überzeugende Neudatierung der hermetischen Schriften gelöst. Die, nach der Erwähnung eines friedlich und ruhmvoll über Ägypten regierenden Satrapen zu schließen, spätestens im 5. Jahrh. v. Chr. in dem unter persischer Herrschaft stehenden Ägypten geschriebene *Κόρη Κόσμου*“ (cf. Flinders-Petrie, Personal Religion in Egypt, London 1909 S. 40 ff.), in ihrer gegenwärtigen Fassung vielleicht etwas überarbeitet (vgl. Ausdrücke wie „*νοερὸν πῦρ*“ § 8) enthält in den §§ 21—24 die Metempsychosenlehre in einer Form, deren Zusammenhang mit der zrvanistischen Doktrin der Mythrasmysterien insofern auf der Hand liegt (so schon G. R. S. Mead, Thrice-greatest Hermes, London-Benares 1906 III, 180 ff.), als es heißt, daß der Gerechten Seelen unter den Menschen in gute Könige, wahre Philosophen, Staatengründer, Gesetzgeber, Propheten, Pflanzenkenner (nach orientalischer Auffassung = Ärzte) und Priester — unter den Tieren in Adler, Löwen, Schlangen und Delphine verwandelt, in den vier Elementen Luft, Feuer, Erde, Wasser wohnen werden. „Adler“ und „Löwen“ sind be-

haben, daß das ganze System der „Kâlakenner“ mit seiner fatalistischen Grundstimmung und mit der Samsaralehre zur Zeit der von Kyros begründeten persischen Oberherrschaft über das Indusgebiet, also im sechsten vorchristlichen Jahrhundert, in die jungvedische Theologie eingedrungen ist?[1]

---

kanntlich ausdrücklich als Mithriastengrade bezeugt; daß die Begriffe „Schlange“ und „Delphin“ sinngemäß dazu gehören, ergibt sich einfach aus dem oben S. 431$_3$ f., 447$_1$, cf. S. 451$_{4.5}$ über die Astralsymbolik der Weltecken und der Elemente Mitgeteilten. Vgl. Cumont, TMCM I, 102 f. über die mithräischen Darstellungen der vier Elemente durch die Symbolgruppe der Schlange (= Erde; nach S. 451$_4$ und 269$_2$ oben das *μετώπορον*-Sternbild), des Kruges (= Wasser; cf. oben S. 446$_7$ und *„Philol.“ LXVIII S. 199 über die Schreibung Cha-bur „Gefäß des Fisches“ — mit Rücksicht auf den darunterstehenden Delphin — für diesen „Kaburkrug des Ea“), des Löwen (= Feuer) und des Raben (= Luft). Es ist klar, daß diese Bestandteile der hermetischen Lehre (der § 11 erwähnte *κύλινδρος*, den die Seelen drehen, ist gewiß die oben S. 97, 98$_4$ besprochene persische „Lichtsäule“; vgl. außer der Spindel der Ananke in der Vision des Er noch Nonnos Dionys. XXXVI 423: „*Αἰὼν καμπύλος τετραπόροιο Χρόνου στροφάλιγγα κυλίνδων;*“ zur kosmischen Funktion der Seelen vgl. o. S. 93$_{4,5}$ die sternbewegenden Fravashis), ebenso auf den Einfluß der mit den persischen Herren ins Land gekommenen Magier zurückgehen, wie die von Zielinski im Archiv für Religionswissenschaft 1906 so treffend hervorgehobenen arkadischen Elemente durch die gerade damals (um 518 v. Chr.) von dem Satrapen Ägyptens eroberte Stadt Kyrene vermittelt sind. Die im § 19 ff. der „*Κόρη Κόσμου*“ vorgetragene Lehre von der Gefangenschaft der Seelen im Dunkel und ihrer möglichen Rückkehr zum Himmel ist das Dogma des Mithriasten, der sich in der dunkeln kosmischen Höhle eingeschlossen fühlt, aber auf der siebenstufigen Leiter zum Himmel aufzusteigen hofft. Nichts Ägyptisches, nichts Griechisches liegt zugrunde; die offenbare Verwandtschaft der Vorstellungen mit orphisch-pythagoreischen Dogmen hat jedoch Herodot, der die unter seinen Landsleuten in Ägypten umlaufenden Offenbarungen der Isis an Horus — dies ist die Dialogform der Schrift — für echt ägyptisches Gut halten mußte, mit vollem Recht betont. Nur nebenbei bemerkt, sieht man jetzt deutlich, daß auch die vielen Gleichungen griechischer und ägyptischer Götter bei Herodot hermetischen Ursprungs sind.

[1] Flinders-Petrie a. a. O. p. 56 f. denkt an indischen Einfluß auf Ägypten, vermittelt durch die Perser: „the occurrence of Metempsychosis in the sixth to the fifth century and not in the fourth century B. C. is parallel to its being more prominent in Greek thought at the earlier than at the later date. If we suppose that it was due to Indian thought, as seems most likely“ [bezieht sich wohl auf die nicht angeführten Thesen v. Schroeders], this would imply, that the Indian influence belonged to the sixth century rather than to later times. India was the richest province of the Persian empire and it was owing to the wide and peaceful sway of Persia in the sixth century, that India had free course in the civilized world and could reach Egypt and Greece.“ Beweise für indischen Verkehr mit dem Pharaonenreich hat Petrie allerdings dem Oxforder Religionshistorikerkongreß vorgelegt; er konnte jedoch nicht absehen, daß weder die Kâlalehre — auch die Hermetiker spekulieren eingehend über *Χρόνος, Κόσμος, Αἰών* und glauben an die Herrschaft der kosmischen Notwendigkeit — noch die Metempsychoseneschatologie in Indien bodenständig sind.

Es scheint mir, daß die naheliegende und einfache Annahme eines gemeinsamen Vorbildes der indischen Kâlalehre und des orphisch-griechischen Chronoskultes im eranischen, vom semitischen Astralkult her beeinflußten Zrvanismus nicht nur die gleichsinnige fatalistisch-pessimistische Grundstimmung und das gemeinsame, eschatologische Ideal einer Erlösung vom ewigen Kreislauf der Wiedergeburten, sondern auch gewisse, bis ins einzelne reichende Übereinstimmungen der beiden Lehrsysteme zu erklären vermag.

An solchen auffallenden Parallelen sind den schon bei der Besprechung der vedischen Hymnen aufgeführten aus dem Epos noch die folgenden hinzuzufügen: Wie den Griechen Chronos als „Kronos" = „Reifer" gilt, heißt es von Kâla, daß er alles,[1] die Elemente[2] und den Menschen[3] „zur Reife bringt, wie eine Frucht, die am Baum gewachsen ist". Wie die Griechen von kosmischen Gewändern des Chronos sprechen,[4] heißt es von Kâla im Mahābhārata,[5] daß seine Wohnung Monate und Halbmonate, sein Gewand Tag und Nacht, seine Pforten aber die Jahreszeiten[6] sind. Wie der Αἰών-עלם die Doppelbedeutung „Zeit" und „Welt" annimmt, wird auch Kâla dem Universum gleichgesetzt,[7] wie Zrvan das gute und das böse Weltwesen gleichmäßig aus sich hervorgehen läßt, so verleiht auch Kâla Lust und Leid.[8] Wie Zrvan zum Zeichen seiner Gewalt die beiden Schlüssel führt, so wird dem Kâla die Gewalt „zu binden und zu lösen" zugeschrieben.[9] Endlich wird der Vergleich der Zeit mit einem Strom, der der orphischen Paarung von Chronos und Rhea zugrunde liegt,[10] auch im Mahābhārata[11] ausgeführt.

Entschieden am lehrreichsten sind jedoch die Übereinstimmungen der Kâla-Kosmogonien in den Purānas mit den entsprechenden altjonischen Überlieferungen. So wird im Vishnu-Purana[12] der unbeschreiblich unfaßbare, nach Art der antizrvanitischen Gleichung von Ormuzd und Zrvan

---

[1] v. 8126 DEUSSEN p. 296.
[2] v. 8306 DEUSSEN p. 315.
[3] v. 8297 DEUSSEN p. 314.
[4] Oben S. 105, Text Nr. 39, S. 347$_5$, vor allem S. 387$_{14}$.
[5] v. 8133 DEUSSEN p. 297; Ṛgv. VIII 8$_{11}$ wird der Sonnenwagen (cf. o. S. 497$_7$) „saharasnirnij" = „der mit tausend Gewändern" genannt.
[6] Vgl. oben S. 452$_1$.
[7] v. 8134 DEUSSEN p. 297.
[8] v. 8240 DEUSSEN p. 309; v. 8285 p. 313.
[9] v. 8296 DEUSSEN p. 314.
[10] cf. ABEL fr. 38, cit. o. S. 397$_1$ gegen Schluß.
[11] v. 8311 DEUSSEN p. 315.
[12] WILSON a. a. O. p. 9.

mit dem Vishnu des Volksglaubens[1] künstlich verschmolzene Urgott „unborn, unperishable, undecaying“[2] genannt. Er ist allgegenwärtig, in dem Sinn, daß „all things exist in him“;[3] daher wird er Vásu-Deva = „Wohnung“ + „Glanz“ oder „Gott“[4] genannt. Er umfaßt in sich „the discrete and indiscrete“ („vyaktam“ und „avyaktam“).[5] „He exists in the form of Purusha (Spirit) and of Kâla (Time).[6] Von diesen beiden Inkarnationen ist die erste der „Geist“. „Next proceded two other forms the discrete and the indiscrete. Kâla was the last“. Dann führt der Text unvermittelt eine vierte Erscheinungsform ein: „these four, Pradhana (= primary matter, nature),[7] Purusha, Vyákta and Kâla, the wise consider

---

[1] Im Gesetzbuch des Manu I, 24 findet man eine noch genauere Parallele zu der oben S. 408$_5$, 448$_1$ besprochenen antizrvanistischen Reaktion, in dem dort ausdrücklich betont wird, Kâla sei von Brahman erschaffen.

[2] = *ἀγέρητος, ἀθάνατος, ἀνώλεθρος* bei Anaximander Diels FVS^2 p. 14 Z. 36—42. Daß diese Worte dem Urtext des Anaximander angehören, ergibt sich durch die Betrachtung der Psēphoi: *ΑΓΕΝΗΤΟΣ* (1 + 3 + 5 + 13 + 7 + 19 + 15 + 18 = **81** = 9 × 9) ist isopsephisch mit *ΑΠΕΙΡΟΣ* und *ΑΓΗΡΑΤΟΣ*; *ΧΡΟΝΟΣ* (100) *ΑΓΕΝΗΤΟΣ* (81) *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* (81) = 343 = **7** × **7** × **7**. Daneben ist FVS^2 p. 14 Z. 1 *ΑΙΔΙΟΣ* (1 + 9 + 4 + 9 + 15 + 18 = 56) überliefert, das geradeso mit *ΧΑΟΣ* und *ΜΗΤΡΑ* (o. S. 397$_1$) isopsephisch ist, wie *ΑΦΘΑΡΤΟΣ* (1 + 21 + 8 + 1 + 17 + 19 + 15 + 18 = **100**; überliefert FVS^2 p. 14 Z. 36 mit *ΧΡΟΝΟΣ*. FVS^2 p. 14 Z. 42: *ΑΘΑΝΑΤΟΣ ΑΝΩΛΕΘΡΟΣ* (1 + 8 + 1 + 13 + 1 + 19 + 15 + 18 + 1 + 13 + 24 + 11 + 5 + 8 + 17 + 15 + 18 = 188 = *ΧΡΟΝΟΣ* (100) + *ΚΡΟΝΟΣ* (88); *ΧΡΟΝΟΣ* (100) *ΑΦΘΑΡΤΟΣ* (100) *ΑΙΔΙΟΣ* (56) *ΑΘΑΝΑΤΟΣ* (72) *ΑΝΩΛΕΘΡΟΣ* (112) ergibt **444**. Die Reihe der sieben Epitheta, zerfallend in eine Gruppe von drei isopsephischen (81) und eine aus den vier übrigen gebildete, zusammen mit *ΧΡΟΝΟΣ* sechzig Buchstaben umfassend, läßt sich also vollständig wiederherstellen. Sie beweist mit voller Sicherheit, daß Anaximander vom persönlichen Gott *ΧΡΟΝΟΣ* oder *ΑΙΩΝ* (*ΑΙΩΝ* [47] *ΑΙΔΙΟΣ* [56] *ΑΠΕΙΡΟΣ* [81] *ΑΓΗΝΗΤΟΣ* [81] *ΑΦΘΑΡΤΟΣ* [100] = **365**) *ΑΠΕΙΡΟΣ*, nicht aber von einem „*ἄπειρον*“ neutrius generis ausgehend sein System entwickelte.

[3] Vgl. oben S. 468$_{11}$, 469$_3$ über „*Τόπος ἢ Χρόνος*.

[4] In den Einleitungsworten des Bundahesh, wo Ormuzd in typisch antizrvanistischer Weise selbst als Inkarnation der unendlichen Zeit gefaßt wird, heißt es, das „anfangslose Licht“ („anaghrô raoçaô“) sei der Ort des Maçda („gah i Ormuzd“). Offenbar lehrten die Zrvaniten, das „anfangslose Licht“ sei der „Ort“ (*Τόπος*) der „unendlichen Zeit“, die ja in den Quellen (oben S. 415$_4$, 467) ausdrücklich dem Lichtglanz „p'ark“-*Αἰθήρ*-זהר gleichgesetzt wird. Vgl. ferner oben S. 471$_3$, falls „Gott-Wohnung“ statt „Wohnung-Glanz“ zu übersetzen ist.

[5] Vgl. die pythagoreische *εἱλικρίνεια στοιχείων* im überirdischen, die Mischung der Elemente im unteren Weltraum (Diels FVS^2 p. 237 Z. 20 ff.) — dem gnostischen *κεφασμός* der Pistis Sophia —, die pherekydeische Scheidung der Urelemente in den Weltwinkeln und die darauffolgende „*κριτικὴ σύστασις*“ der Orphiker.

[6] Vgl. oben S. 499$_9$ über Kâla als Weltgeist im Atharvaveda und S. 441$_2$ über *Χρόνος* = *Νοῦς*.

[7] Vgl. die Paarung von *Χρόνος* mit *Φύσις* oben S. 396$_4$.

to be the pure and supreme conditions of Vishnu.—Vishnu being thus discrete and indiscrete substance, spirit and time (Kâla), sports like a playful boy,[1] as you shall learn by listening to his frolics (lilá).[2] The chief principle, which is the indiscrete cause,[3] is called by the sages Prakriti (nature) .. it is illimitable,[4] undecaying,[5] the womb of the world,[6] endowed with the three qualitities, goodness, passion, darkness[7] in equilibrium.[8] It is without beginning[9] and that into which all that is produced is resolved again.[10] The deity as Time is without beginning and his end is not known and from him the revolutions of creation, continuance and dissolution[11] unintermittingly succeed.[12] From the equilibrium of the qualities (pradhana) at the time of creation ..[13] proceeds the unequal development[14] of those qualities."[15] Es bilden sich, abgesehen von dem spezifisch indischen Ahaṅkâra (= principium individuationis, wörtlich „Ichheit", vergleichbar dem *πέρας* oder *ὅρος*) die fünf Elemente Aether (ákás), Luft oder Wind (váyu), Licht bezw. Feuer (tejas), Wasser und Erde: „Ether, air, light, water and earth having combined with one another . . assumed the character of one mass of entire unity and from the direction of spirit with the ac-

---

[1] Der gesperrte Satz entspricht wörtlich dem Heraklitfragment 52 DIELS FVS[2] p. 69 Z. 17 f.: *„Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη"*.

[2] Die Bezeichnung der Weltschöpfung als „lilá" = „Kinderspiel" ist in der indischen Litteratur nach WILSON a. a. O. ein Gemeinplatz.

[3] Das orphische *μεῖγμα* des Anaximander FVS[2] p. 13 Z. 17, aus dem sich die Elemente abscheiden; oben S. 460[4].

[4] Vgl. zur „illimitable nature" die *Φύσις ἄπειρος* bei Anaximander oben S. 462[1].

[5] *ἀνώλεθρος* bei Anaximander (oben S. 506[2]).

[6] Vgl. oben S. 397[1] und 476 über *Ῥέα* als *μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα* und die „matrix mundi".

[7] Vgl. oben S. 420 die Entstehung des guten Prinzips Uranos-Diav, des bösen Gegners Pluton-Ahriman und des Mittlers Phanes-Mithras aus dem *μεῖγμα* im Urei.

[8] Vgl. oben S. 490[0], dazu das Symbol der Wage als Ausdruck des Gleichgewichtes der Elemente im Sepher Jezirah und in der Grundschrift des Sohar (KARPPE p. 353).

[9] *ἀγένητος* bei Anaximander.

[10] cf. oben S. 460[4] Anaximanders Lehre über die *γένεσις* und *φθορά* aus dem Unendlichen bezw. in die Unendlichkeit.

[11] cf. Anaximander bei DIELS FVS[2] p. 14 Z. 2 *„λέγει δὲ χρόνον, ὡς ὡρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς"*; p. 13 Z. 32 f. *„τὴν φθορὰν . . καὶ τὴν γένεσιν . . ἀνακυκλουμένων πάντων* ⟨sc. *τῶν κόσμων*⟩".

[12] WILSON a. a. O. p. 12.

[13] s. o. S. 490[0].

[14] = *„ἐπικράτεια"*, oben S. 451[4].

[15] WILSON p. 14; vgl. oben S. 460[4] die Ausscheidung der *ἐναντιότητες* aus dem *μεῖγμα* des Chaos.

quiescence“ (= passive Mitwirkung) „of the indiscrete principle (avyakánugrahena) . . formed an egg which gradually expanded like a bubble of water“.[1] In diesem aus den Elementen gebildeten Ei wohnt Vishnu als Brahma, ähnlich wie Mithras und Phanes in den westasiatischen Parallelmythen. Wie bei den Phrygern[2] ist von einem „Mutterleibe“ (= *μήτρα*) des Eies die Rede: „its womb was composed of the mountains“, was wiederum der „*Ῥέα Ὀρεία*“ als *μήτρα* entspricht. „Vishnu with the quality of goodness“ erhält diese Schöpfung ein großes Jahr lang: „the same mighty deity, invested with the quality of darkness swallows up the universe“ — die orphische *κατάπωσις*[3] als Weltuntergang aufgefaßt. Selbst die unzähligen Welten des Anaximander[4] finden sich hier wieder: „the egg is therefore called the boundless and illimitable cause of all existing things, . . the cause of all mundane eggs of which there are thousands and tens of thousands and millions and thousands of millions“.[5] Wenn ich noch hinzufüge, daß dasselbe Purana[6] eine ausführliche Darstellung der am Ende jedes Kalpa's oder Weltjahrs eintretenden Apokatastasen in der Form bietet, daß die Erde — in der umgekehrten Reihenfolge der Erschaffung der Elemente[7] — sich in Wind, Feuer, Wasser, endlich aber Geist[8] auflöst, daß ferner die Dauer eines Weltjahrs[9] genau wie bei den Zrvaniten mit 12000 Jahren angenommen wird, so glaube ich den lückenlosen Nachweis der Abhängigkeit der indischen Kâla-Doktrin vom eranischen Zrvanismus erbracht zu haben.

Man sieht also: wenn die im vorstehenden aufgezeigten, engen und unanzweifelbaren Beziehungen zwischen dem Chronos der Orphiker und dem persischen Gott der „grenzenlosen Zeit“ irgendwo zu einer

---

[1] cf. fr. orph. Nr. 37 Abel p. 160 „*στοιχείων σύγχυσις*“ im Chaos; dieses Gemenge fließt zusammen „*καὶ τὸ περικείμενον πνεῦμα ἐπισπάσασθαι*“ . . „*ὥσπερ γὰρ ἐν ὑγρῷ φιλεῖ γίνεσθαι πομφόλυξ, οὕτως σφαιροειδὲς πανταχόθεν συνειλήθη κύτος· ἔπειτα ἐν ἑαυτῷ κυηθὲν ὑπὸ τοῦ κατειληφότος θειώδους πνεύματος . . προέκυψεν εἰς φῶς . . ἀποκύημα* ⟨sc. *ὠόν*⟩“.

[2] Vgl. die unten besprochene Legende von der „großen Mutter“ als *Ἀμυγδάλη* und dem Weltei.

[3] Vgl. oben S. 418$_6$.

[4] Diels FVS^2 p. 13 Z. 31.

[5] Wilson p. 214.

[6] p. 634 f. Wilson.

[7] Mahābhārata, Mokshadarma, Adhyaya 182 v. 6775 Deussen p. 145 wird diese Reihenfolge als Äther, Wasser, Feuer, Wind, Erde angegeben. Wie die Umkehrung in der Reihe der drei mittleren Elemente zustande kam, weiß ich nicht zu sagen.

[8] Vgl. oben S. 497$_3$.

[9] Siehe die Belege bei Deussen, Gesch.^{2} I, 3 1909 S. 46 f.

Neuordnung hergebrachter Vorstellungen zwingen, so ist es jedenfalls nicht die bereits vor einem Jahrzehnt von Cumont wohl begründete Annahme babylonischen Ursprungs für den ganz auf astralmystischen Vorstellungen beruhenden Zrvanismus, die von den erforderlichen Berichtigungen getroffen wird. Was aufgegeben werden muß, ist nur das ohnehin nie durch eine regelrechte Untersuchung begründete Vorurteil, daß alle griechisch überlieferten Vorstellungen der voralexandrinischen Periode aus diesem Grund allein auch schon griechischen Ursprungs sein müssen. Es ist hier nicht der Ort auf die vielen barbarischen, genauer gesagt prähellenisch-kleinasiatischen Elemente der orphischen Mysterien überhaupt einzugehen; nur darauf soll hier nachdrücklichst hingewiesen werden, daß selbst in der menschlich freien, von spielendster Willkür erfüllten Welt Homers hinter Menschen und Göttern ein unerbittlich unabänderliches Verhängnis steht,[1] eine Vorstellung, die ebenso schwer aus den Voraussetzungen griechischer Volksreligion und ionisch sinnenfroher Weltbetrachtung abzuleiten ist, als sie sich leicht und ungezwungen aus dem selbst den homerischen Aoeden gewiß schon fühlbaren Einfluß der kleinasiatischen Verehrer der Adrasteia verstehen läßt.

Im ganzen liegen also die Dinge so, daß ich wenigstens nicht einsehe, wie man in einer Kette von Überlieferungen von der Art der orphischen Chronosdogmen, die in der ganzen griechischen Mythologie und Religionsgeschichte nicht den leisesten Anhaltspunkt haben, dafür aber mit einer tiefeingewurzelten Gestalt der verschiedensten iranischen Kulte fortlaufende und wesentliche Berührungen zeigen, etwas andres als eine offenkundige Entlehnung erblicken sollte; zumal wenn sie nachweislich zuerst bei den kleinasiatischen Joniern auftritt, die notwendigerweise mit den schon vor der griechischen Besiedelung bestehenden, zu einem großen Teil auch nachher in irgend einer, mehr oder minder hellenisierten Form weiterlebenden Religionen dieses alten Kulturlandes in eine enge und dauernde Beziehung getreten sein müssen.

Daß Mithräen zu der hier in Betracht kommenden Zeit in Kleinasien wirklich bestanden haben, kann nach den neuen Keilschriftfunden von Boghazkiöj[2] nicht gut bezweifelt werden. Höchstens könnte also die Frage erhoben werden, ob auch schon in diesen archaischen Kult-

---

[1] Vgl. Buchholz, Homer. Götterlehre, Leipzig 1884 S. 50 ff. und die übrige bei Gruppe, Handb. 989_3 angegebene Litteratur.

[2] Vgl. oben S. 62_4.

stätten als Paredros des stiertötenden Gottes die astralmystische Gestalt des Zrvan vorausgesetzt werden darf.

Auch dieses letzte Bedenken glaube ich nun — ohne Rücksicht auf die möglicherweise in den noch unentzifferten Urkunden des Archivs von Chattu verborgenen unmittelbaren Zeugnisse eines Zrvankultes — mit dem Hinweis auf eine sehr bekannte Mythengestalt zerstreuen zu können, die schon Cumont[1] flüchtig und ohne dem Gedanken nachzugehen, mit dem Kronos der Mithräen verglichen hat. „Il est aussi difficile“ meint er einmal „de deviner pourquoi l'on a donné en Asie une tête de lion au dieu du Temps, que de savoir pourquoi en Grèce la chimère avait le corps d'une chèvre“.

Heute, wo die richtige Erklärung des löwen- und menschenköpfigen Drachen schon in Handbüchern[2] nachgelesen werden kann, bietet natürlich auch die Deutung des polymorphen und schon deshalb aus den Gesichtspunkten eines totemistischen Tierkultes nicht zu erklärenden Ungeheuers, das Homer mit den Worten „*πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δε χίμαιρα*“[3] beschreibt, keine Schwierigkeiten mehr. Die *προτόμη* des Löwen und der Ziegenkopf können auch hier nach allen, oben besprochenen Analogien nicht gut etwas anderes vorstellen als die zwei Sternbilder des Löwen und des Caper, die den absteigenden Jahreslauf der Sonne ♌ ♍ ♎ ♏ ♐ ♑[4] begrenzen, zumal ja auch der Namen *Χιμάρ-ja*, wie längst erkannt worden ist,[5] das Ungeheuer als Winterdämon[6] kennzeichnet. Man kann bis auf Einzelheiten bestimmen, wie die entsprechende Gottheit der lichten, sommerlichen Jahreshälfte — vom Sternbild „nangaru“ „Zimmermann“ für den späteren „Krebs“ bis zum Wasser-

---

[1] TMCM I p. 79.

[2] Siehe oben S. 394₂.

[3] *Z* 181.

[4] Vgl. das Schema oben S. 395.

[5] Usener, Iliad. carm. qu. Phoc. 40; Rhein. Mus. 53, 374; Pott, Zeitschr. f. vgl. Sprachf. IV, 436; Schroeter, Drac. graec. fab. 45 ff.

[6] *Χιμάρ-ja*, die Ziege das schneebringende, eisige Sternbild der Wintersonnenwende (cf. Virg. Georg. II 321 ff.; Dante, Div. Com. Par. XXVII, 67 ff.: „Sì come di vapor gelati fiocca, in giuso l'aer nostro, quando il corno della Capra del ciel col Sol si tocca“) klingt an *χ(ε)μιών* „Winter“ und *χίμαρος* „Stürzbach“ an, wie *Αἴξ* — als Sohn des Python wahrscheinlich ursprünglich ebenfalls als ein ziegenköpfiger Drache gedacht — an *αἴσσω* (Korn. 9 S. 27 Os. cf. Lauer, Syst. 191 ff.). Ebenso bedeutet, wie schon Gruppe, Handb. 822 richtig bemerkt, semit. śaīr „Bock“ „śeīrim“ „Bocksdämonen“ bezw. „Sturmwinde“, „Regenschauer“. Vgl. zu *Χιμάρ-ja* vielleicht die kassitische Göttin Šimalia „Schneewohnung“, eine Göttin der schneebedeckten Berggipfel (ind. Himalya), Hommel GGGAO 219₂, mit der die in Rhodos mit Zeus gepaarte Himalia (Clem. Rom. hom. V, 13) und die Demeter Himalis von Syrakus Athen. III, 73, 109a identisch sein dürfte.

mann hin, d. h. ♋ ♊ ♉ ♈ ♓ ♒ — ausgesehen haben müßte: schlangenleibig natürlich, wie der Winterdämon selbst, mit dem menschlichen Gesicht, das den Sternbildern nangaru und aquarius gleichmäßig eignet,[1] vielleicht mit zwei Gesichtern, wie der orphische Phanes,[2] entsprechend dem Zwillingssternbild, an den Hüften wie Phanes Stier und Widder[3] als Symbol der zwei mittleren Zeichen tragend, dazu noch den Fischschweif,[4] den der Zrvan der Manichäer[5] als Andeutung der pisces und des Wassermannes nachschleppt, in den Händen vielleicht wie der Zrvan von Ostia[6] das Handwerkszeug des im Krebs wohnhaft gedachten „nangaru". Überliefert ist dieser Typus, wenn man von den Phanes- und Zrvanbildern, die ihn vertreten können, absieht, allerdings nicht. Dagegen läßt sich der hierhergehörige Namen auf Grund der Daphnisfabel, selbst in ihrer einzig bekannten, alexandrinisch verwässerten Umbildung, sicher bestimmen: dieser dendritische Hirtengott, den der Mythus von der Paarung des Apollon mit Daphne als eine alte Epiklese des Appollon *ποίμνιος* kennzeichnet, soll nämlich von seiner Geliebten Lyke geblendet worden sein,[7] weil er im Rausch einer Nebenbuhlerin namens Chimaira[8] beigewohnt hat.

Die Grundlage des Mythus kann nicht zweifelhaft sein: es ist das weitverbreitete Motiv des Helden mit den zwei Frauen, des Adonis, der einen Teil des Jahres bei Aphrodite, einen Teil bei Persephone zubringt, des Attis, der die Göttermutter mit Sagaritis, der Nymphe des Beilflusses hintergeht und von der Eifersüchtigen aus Rache verstümmelt wird, des Tamuz, der von der Seite der Ištar hinab muß ins Reich der Ereškigal-Allatu, des Hobal, der den Winter bei al-Uzza in Nachla, den Sommer bei al-Lat in Taîf zubringt.[9] Daß die beiden Göttinnen in dieser

---

[1] Siehe oben S. 431[4], 429[4], 396[1].

[2] Siehe oben S. 403[4].

[3] Siehe oben S. 401.

[4] Die ältesten, durch Robert von Schneider in der Festschrift für Gomperz p. 481 ff. gesammelten Abbildungen der Chimaira auf Electronmünzen von Kyzikos und rhodischen Schalen verbinden mit der Chimaira das Bild des Delphins, offenbar als Symbol des Apollon Delphinios. Vgl. unten über Apollon Lykios und Phanaios als Nachfolger des alten Gottes Lykos bezw. Phanes.

[5] Siehe oben S. 429.

[6] Siehe oben S. 413 Fig. 50.

[7] Philarg. zu Virg. Aen. 5[20].

[8] Interpol. Serv. Virg. Aen. VIII, 68. Bei Theokrit ist der Name durch das farblose „Xenia" = „Mädchen aus der Fremde" verdrängt.

[9] Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2] S. 208. Über Hobal-Apollon (und daher, wie aus dem oben Bemerkten hervorgeht = Daphnis) s. * Philol. LXVIII, S. 189[200].

Mythengruppe den beiden Hälften des Jahres, bezw. der lichten und der dunkeln Hälfte des Tierkreises entsprechen, ist ausdrücklich überliefert,[1] und es ist mehr als wahrscheinlich, daß das sonst im Griechischen nicht belegte, wohl einem der arischen Idiome Kleinasiens angehörige Wort *ΛΥΚΗ*, lat. lux, von dem Macrobius[2] *λυκάβας, λυκόφως* u. a. ableitet, mit dem Namen der lichten Gegnerin der *Χιμαίρα* identisch ist.

Zu diesem eigenartigen Götterpaar Lyke und Chimarja sind nun die bereits von Usener u. a. herangezogenen Überlieferungen[3] über die göttlichen Zwillingsbrüder Lykos und Chimareus zu vergleichen. Da an zwei Götterpaare Lykos-Lyke und Chimareus-Chimarja nach der bekannten Regel nicht leicht gedacht werden kann, hat man wahrscheinlich zwei doppelgeschlechtige Wesen anzunehmen, was um so näher liegt, als es sich ja um zwei sicher in Kleinasien wurzelnde Typen handelt. Was zunächst die Chimaira anlangt, so versetzt sie bekanntlich schon die Ilias[4] ganz unzweideutig nach Lykien; nach ihr[5] ist das Tal des lykischen Sidymaflusses und der lykische Feuerberg[6] benannt, auf dessen Glut die Alten[7] den Feueratem der Chimaira bezogen.[8] Es gehört wenig

[1] Macrob. Sat. I, 21, 1: (über den assyrischen Tamuz-Adoniskult) „Ergo apud Assyrios sive Phoenices lugens inducitur dea (sc. Venus), quod sol annuo gressu per duodecim signorum ordinem pergens partem quoque hemisphaerii inferioris ingreditur, quia de duodecim signis zodiaci sex superiora sex inferiora censentur. Et cum est in inferioribus et ideo dies breviores facit, lugere creditur dea, tamquam sole raptu mortis temporalis amisso et a Proserpina retento“ etc.

[2] Sat. I, 17.

[3] Lykophr. 13; Schol. Tzetz.; Schol. B LV zu E 64: „*Λακεδαιμονίοις φασὶ λοιμῷ πιεζομένους τὸ αἴτιον ἀνακρίνειν τὸν θεὸν· τὸν δὲ εἰπεῖν, ἐξιλάσκεσθαι τοὺς ἐν Τροίᾳ Κρονίους δαίμονας Χιμαρέα καὶ Λύκον.*“

[4] *Z* 172 ff.

[5] Über die nach der Chimaira benannten Orte s. Ritter II² 751; Petersen-Luschan I, 83.

[6] Ctesias S. 296 f. Baehr, Antig. Caryst., hist. mir. CLXVI p. 99 Westermann, Plin. N. H. II, 236; V, 100; Serv. Virg. Aen. VI, 288 ∾ Mythogr. Vatic. I 72, II 131, III 15₅ ∾ Isid. origg. XI 3₃₆; Seneca Epist. X, 3, 3; Diod. bei Phot. Bibl. p. 212 B 10 ff. Becker. Aus einer Spalte des Berges brannte eine weder durch Wasser noch durch Feuer zu löschende, ganz rauchfreie Flamme, die Kapitän Beaufort („Karmania“, London 1817, p. 46, vgl. T. A. B. Spratt und E. Forbes, Travels in Lycia, London 1847, II, 181 ff.; Petersen-Luschan, Reise in Lykien, Wien 1889, S. 138 ff.), in der Nähe von Porto Genovese an der Küste von Lykien wieder gefunden hat. Neben der aus der Erde hervorbrechenden Flamme entspringt eine Quelle: „trees, brushwood and weeds grow close round this little crater, a small stream trickles down the hill hard by . . the fire is not accompanied by earthquakes or noises, it ejects no stones and emits no noxious vapours. There is nothing but a brilliant and perpetual flame.“

[7] Schol. *Z* 181 LV. Quint. Smyrn. VIII 107: Ovid Metam. IX 646.

[8] *Z* 182 „*δεινὸν ἀποπνείουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο*“. Nach Analogie der Zrvan-

Scharfsinn dazu, um dementsprechend auch Lykos-Lyke als Stammesgottheit mit den Lykiern,[1] die Chimaira dagegen mit den im nebelig finstern, winterlichen Nordland (λ 14) wohnhaft gedachten, halbmythischen Kimmeriern, keilinschriftlich Gi-mir-ri oder Ši-mir-ri,[2] zu verknüpfen. Bezeugt ist der Kult des Lykos und des Chimareus für die Troas,[3] ihr Zusammenhang mit dem der Bildung nach so naheverwandten Chronos ist durch die Genealogie gesichert, selbst wenn man die überlieferte Bezeichnung der Brüder als „*Κρόνιοι δαίμονες*“ nicht in „*Χρόνιοι δαίμονες*“ „Götter der (Jahres)-zeiten“ ändern, sondern lieber, unter Zugrundelegung der alten Gleichung *Χρόνος-Κρόνος* als „Kronossöhne“ deuten will; denn unter „Prometheus“ und „Kelainō“, die als Eltern des Lykos und Chimareus genannt werden, kann wohl niemand andrer verstanden werden, als einerseits Chronos, der bei den Orphikern[4] als „*σέμνε προμηθεῦ·*“ angerufen wird, andrerseits die „schwarze“, mit Chronos gepaarte Göttermutter Nyx-

---

bilder hat man natürlich anzunehmen, daß der Feueratem aus dem Löwenrachen hervorsprüht, das Wasser — auf dem Chimairaberg durch die Quelle vertreten — dagegen aus dem Ziegenmaul. Daß Ovid (met. IX, 647) Feuer aus dem Ziegenkopf, der mittelalterliche liber monstr. 2_{12} (Index lect. Berl. 1863 S. 19) aus allen drei Köpfen Feuer sprühen läßt, zeigt, daß die Astralsymbolik der Gestalt im Westen früh vergessen worden ist. Das dritte Element, der Wind, ist natürlich dem Lykos, der Gottheit des Frühjahrs vorbehalten, vermutlich als Waffe im Kampf gegen die Chimaira (unten S. 516), sowie der babylonische Frühlingslichtgott Marduk („amar uduk = Stier des Lichtes“) gegen das Tiamatungeheuer, die Verkörperung der himmlischen „Wassertiefe“ oder winterlichen Unterwelt, und ihren Gatten, den Feuerdrachen Kingu (Keilinschr. Bibl. VI, 1 S. 25) „einen Orkan, einen bösen Wind, einen Sturm, einen Vierwind, einen Siebenwind, einen Wirbelwind“ als Waffe verwendet.

[1] Der Volksnamen der „Lukki“, die schon in einem Brief des Archivs von Tell-el-Amarna (TA Nr. 28 Z. 10), wie nachmals zur Zeit des Pompeius, als Seeräuber erscheinen, müßte dann indogermanisch sein und die „Lichten“, „Weißen“ bedeuten. Über indogermanische Elemente im Lykischen vgl. die GGGAO 57_3 aufgezählten Schriften von Alf Torp und Sophus Bugge. Mit *λύκος* „Wolf“ dürfte das Wort durch eine alte Homonymie (ähnlich wie lux, Luchs, lynx, Lynkeus; cf. Usener, Göttern. 207 über *κύων*, kuan, kun, candere) verbunden sein.

[2] cf. Hommel, GGGAO 210 f., 211_3, wo die eranische Stammeszugehörigkeit dieser am Nordufer des schwarzen Meeres nomadisierenden Skythenhorden aus den überlieferten Eigennamen nachgewiesen ist. Zur Bezeichnung zweier verwandter Stämme als „Lichtleute“ und „Winterleute“ (etwa wie „Nordmannen“) vgl. Winckler, Ex oriente lux II, 107_{20} über die Namen „bnē ḳedem“ „Söhne des Ostens“ und *Σαρακηνοί* (zu šrḳ = „Morgen“), wo die scheinbare Schwierigkeit, daß ein Volk sich nicht selbst als „die östlichen“ bezeichnen kann, durch weiterausgreifende Überlegungen beseitigt erscheint.

[3] Beim Ausbruch einer Pest in Sparta zieht Menelaos auf Weisung des Orakels nach Troia zu den „Gräbern“ — Jahresdämonen sind oft Grabkulte gewidmet — des Lykos und Chimareus, cf. Lykophron a. oben S. 512_3 a. O.

[4] Hymn. XIII, 7 Abel p. 66.

Kypris bezw. Aphrodite *σκοτία* oder *νυκτερίη*[1] der Orphiker, wobei die Bezeichnung „Prometheus“ den Chronos einerseits als den alles „vorauswissenden“ Schöpfergott im Gegensatz zu dem als „Epimetheus“ in Finsternis und „Nachwissen“[2] befangenen Angra Mainyu, andrerseits natürlich als den Spender des himmlischen Feuers[3] bezeichnen soll. Offenbar ist der ursprüngliche Zusammenhang der, daß Lykos und Chimareus, die Verkörperungen der lichten und der dunkeln Jahreshälfte, als Zwillingssöhne des Jahresgottes Chronos galten, so wie der mithräische Zrvan als Vater der beiden „Dioskuren“, des lichten und des dunkeln Gottes. Apollon *Φαναῖος* in Chios[4] und *Λύκιος* oder *Λυκαῖος* in Lykien[5] ist die im Kult fortlebende Form des *Λύκος* oder *Φάνης*[6]; der von dem „lichten Retter“,[7] dem „Töter des Übels“, dem *Ἑλλεροφόντης*[8] getötete, bald als *δράκων*, bald als *δράκαινα* bezeichnete Winterdrachen ist nichts andres als die alte zwiegeschlechtige Chimaira; der zyklische Charakter dieses Kampfes der Jahreszeiten tritt in dem nicht zufällig nur bei den Mystikern überlieferten Sagenmotiv zutage, daß Apollon seinerseits durch den Python getötet worden sei.[9]

Das wichtigste Beweisstück für die hier vertretenen Annahmen ist jedoch, daß ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Kult der feuerschnaubenden Chimaira in Lykien und den Mithrasmysterien wirk-

---

[1] Siehe oben S. 361$_7$.

[2] Vgl. Bundahesh c. 1 „... die ewige Allwissenheit des .. Ormazd .. jenes ewige mit unbegrenzter Zeit begabte ist nämlich Ormuzd . . Ahriman ist in Finsternis und Nachwissen.“ Hier ist Zrvan als Attribut des Ormuzd aufgefaßt und demgemäß die Allwissenheit des Zrvan — oben S. 388 f. — auf ihn übertragen. Chronos, der mit dem Verhängnis — *Ἀνάγκη-Μοῖρα*-Baḫtəm — wesenseins ist, muß notwendig alles voraus wissen.

[3] Vgl. oben S. 445. Zum gefesselten Prometheus an der Himmelssäule vgl. oben S. 392$_5$ die Säulen des Kronos und S. 384$_2$ das Kronosgrab im Kaukasus.

[4] Hesych. s. v. *Φαναῖος*; cf. Korn. 32 S. 196 Os.; bei Macrob. Sat. I, 17, 34 ist *Φανεος* überliefert. Vgl. den Berg Phanaios auf Chios, Servius Virg. Georg. 2$_{98}$; Phainō auf Münzen von Halikarnass (Keil, Hermes XXIX, 1894, S. 279) ist die weibliche Erscheinungsform des zwiegeschlechtigen Gottes (cf. oben S. 403$_4$). Eben für Halikarnaß ist „Phanes“ als theophorer Personennamen schon für die Zeit des Kambyses durch Herodot III$_4$ bezeugt.

[5] Siehe die Zeugnisse bei Gruppe, Handb. 1236$_2$ und an den übrigen im Register ersichtlichen Stellen; besonders Cramer, Anecd. Paris. III, 112$_{30}$ *„Ἀ. Λυκηγενὴς διὰ τὸ τοὺς λυκάβαντας ἤτοι τοῦς χρόνους γεννᾶν“*.

[6] Vgl. Mythogr. Vat. VIII, 16: „Apollo apud Delon vero formam habet draconicam“ zu dem oben S. 399$_4$, 437$_6$ über die Schlangengestalt des Phanes bemerkten.

[7] *„Λύκιος Σώζων“* Head hist. numm. 569, Münze von Themisonion in Phrygien.

[8] *ἔλλερος* ist nach dem Zeugnis der alten Lexikographen dialektisch für *κακός*.

[9] Porphyr. Vita Pythag. 16.

lich nachzuweisen ist. „*ξενὰς θυσίας .. ἔθυον*“ sagt Plutarch im Leben des Pompeius c. 24 von den lykischen Seeräubern „*τὰς ἐν Ὀλύμπῳ καὶ τελετάς τινας ἀποῤῥήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διασῴζεται καταδειχθεῖσα πρῶτον ὑπ' ἐκείνων.*“[1]

Der „*Ὄλυμπος*“, von dem hier die Rede ist, kann nur der lykische Berg sein, von dem Maximos von Tyrus[2] — nach stoischen, ihrerseits auf die von Sophisten und Cynikern angelegten Sammlungen der *νόμιμα βαρβαρικά* zurückgehenden Quellen[3] — das folgende, ganz mit den oben[4] angeführten modernen Beschreibungen der natürlichen Flamme auf dem lykischen Chimairaberg übereinstimmende Bild entwirft: „*Λυκίοις*“ sagt er „*ὁ Ὄλυμπος πῦρ ἐκδιδοῖ, οὐχ ὅμοιον τῷ Αἰτναίῳ, ἀλλ' εἰρηνικὸν καὶ σύμμετρον· καὶ ἔστιν αὐτοῖς τὸ πῦρ τοῦτο καὶ ἱερὸν καὶ ἄγαλμα*“.[5] Die beiden Stellen zusammengenommen lassen keinen Zweifel, daß die ruhig brennende, von allem, den Eraniern als ahrimanisch geltenden Rauch freie[6] Erdgasflamme des lykischen Olympos oder Chimairaberges,[7] zusammen mit der dort rieselnden Quelle, die ja in keinem eranischen Heiligtum fehlen darf,[8] ein uraltes natürliches Mithräum darstellen, in dem sich, ohne den an den kleinen Heiligtümern nötigen Magiertrug, unablässig das Wunder der Feuer- und Wassererzeugung durch den Gott der unendlichen Zeit vollzog. Die Sage von der Tötung der auf diesem Berg hausenden Chimaira wird sich sehr einfach daraus erklären, daß einerseits in einer nahe beim Quell und der heiligen Flamme befindlichen Höhle, wie in jedem Mithräum, ein Bild des polymorphen Zrvan

[1] Vgl. über die Bedeutung der Stelle CUMONT, Rel. or. p. 172; TMCM I, 240; die Annahme, daß die Mithrasmysterien in Cilicien erst durch die Niederlage des Mithradates Eupator vom Pontus her eingeführt worden sei, ist natürlich durch die keilschriftlichen Funde von Boghazkiöj widerlegt.

[2] VIII, 8 S. 143 REISKE.

[3] cf. v. WILAMOWITZ, Lesebuch, Textband S. 338.

[4] S. 512$_6$.

[5] cf. Dinon bei Clem. Alex. cohort. V p. 56 POTTER: „*θύειν ἐν ὑπαίθρῳ τούτους*“ (nämlich Perser, Meder und Magier) „*θεῶν ἀγάλματα μόνα τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ νομίζοντας*“.

[6] Vgl. Schahrastani trad. HAARBRÜCKER I, 287, wo Feuer, Licht, Wind, Wasser als gute, Brennen, Finsternis, Qualm, Glühwind und Nebel als böse Schöpfungen erscheinen.

[7] Genau genommen bezieht sich der Namen „Olympos“ auf den höchsten Teil des Gebirgsstockes, der heute Tachtalydagh genannt wird. Die schon bei Antigonos von Carystos mit dem Olymp zusammengeworfene Chimairaflamme bricht am Janartasch, einem Vorberg des Massios hervor. Vgl. die oben S. 512$_6$ angegebene Literatur.

[8] Vgl. Porphyr. de antro nymph. 6 über die blumige, von Zoroaster geweihte Quellgrotte, dazu Dio von Prusa II p. 60 f. DIND. (vgl. die Erläuterungen bei WINDISCHMANN, Zoroastr. Stud. 309 ff.), wonach Zarathustra auf einem durch herabstürzendes Feuer in Brand geratenen Berg gehaust und aus dem Feuer heraustretend, sich seinen Bekennern geoffenbart habe. Über lebende Quellen in den Mithräen s. TMCM I, 55$_2$.

aufgestellt war, andrerseits in den fraglichen Mysterien nach den unzweideutigsten Zeugnissen ein Kampf gegen ein drachengestaltiges Ungetüm nicht nur erzählt und abgebildet,[1] sondern auch dramatisch dargestellt[2] wurde. Daß dieser Kampf von den Mysten als Streit wider den schlangengestaltigen Ahriman, die Verkörperung der Finsternis und des Bösen, aufgefaßt wurde,[3] hindert nicht, daß es sich ursprünglich, wie bei fast allen Beispielen der über die ganze Welt hin verbreiteten Drachenkampfriten, um die Austreibung des Winterdämons handelt: die leise Umbildung, die angenommen werden muß, ist dieselbe, wie wenn an Stelle des Zwillingspaares Lykos und Chimareus ein ebensolches unter dem Namen Lykos und Nyktimos[4] tritt, oder wenn der volkstümliche Kampf des Sommers gegen den Winter oft unter der Bezeichnung „Tod austreiben“ begangen wird. Die trefflichste Bestätigung dieser Deutung der lykischen Chimairalegende sehe ich darin, daß nach dem Zeugnis eines von Cumont nur in den Nachträgen angeführten byzantinischen Textes,[5] der ganze hier vorausgesetzte Vorgang einer an ein altes Mithräum anknüpfenden Legendenbildung sich tatsächlich genau so in Trapezunt wirklich abgespielt hat. Es heißt dort „*βουνὸς μέγας πρὸς ἕω τοῦ ἄστεως Τραπεζοῦντος ὑπερκαθέζεται, Μίθρος πάλαι παρ' Ἕλλησι καλούμενος διὰ τὴν τοῦ Μίθρου παρ' αὐτοῖς, οἶμαι, τιμωμένην ἐκεῖ τελετήν . .*[6] *τούτου μὲν ἄνωθεν ἄγχιστα τῆς περικειμένης λίμνης πρὸς τῇ ἐκεῖσε πηγάζουσῃ πηγῇ δράκων ἐμφωλεύων ἦν μέγας, ἐξ οὗ καὶ «Δρακοντοπήγαδον»*[7] *τοῖς ἐγχωρίοις τοῦτο ἄχρι καλεῖται καὶ σήμερον*“. Von eben diesem, an der heiligen Quelle eines Mithrasberges hausenden Drachen nun, der doch gewiß nichts andres ist, als das über der Quelle aufgestellte Chronosungeheuer, berichtet die angezogene Legende im weiteren Verlauf, er sei

[1] Siehe unten Fig. 60 f.

[2] cf. Lamprid. Commod. 9, wonach der Kaiser Krüppel mit verstümmelten unteren Extremitäten als anguipedes verkleidet, in der Rolle des göttlichen Kämpfers mit Pfeilen durchbohrte, wodurch er die „sacra Mithriaca vero homicidio polluit“. Im allgemeinen wurden die Darsteller des Schlangendämons natürlich, wie bei allen ähnlichen heiligen Handlungen in historischer Zeit zwar nicht viel, aber doch etwas glimpflicher behandelt. Die dramatische Vollziehung des Ritus selbst kann nicht bezweifelt werden.

[3] Vgl. unten S. 529 ff. und oben S. 302.

[4] Schon von Usener a. a. O. zu Lykos und Chimareus gestellt.

[5] Papadopoulos Kerameus, fontes hist. imperii Trapezuntini, St. Petersburg 1897, p. 63.

[6] cf. ibid. p. 8 „*πλείστων ἄλλων Λόξιαν*“ (cf. oben S. 437 6) „*προσεκύνουν* (sc. *Τραπεζούντιοι*) *τὸν Μίθραν, ὃς Ἀπόλλων ἐστίν*“ (dieselbe typisch kleinasiatische Gleichung schon auf dem Grabmal des Antiochos von Commagene).

[7] Vgl. oben S. 411 1 über die aus der schlangenumwundenen „petra genitrix“ hervorbrechende Quelle.

durch den Beistand des hl. Eugen vom König getötet worden. Nach dieser vielsagenden Parallele halte ich mich für berechtigt, auch die schon in der Ilias erwähnte Legende von dem, der Gestalt nach mit dem mithräischen Zrvan nächstverwandten Chimairadrachen auf dem nachweislich als Mithrasheiligtum benützten lykischen Feuerberg als Zeugnis für einen vorhomerischen, kleinasiatischen Chronoskult zu verwerten. Das Vorkommen des vierflügeligen Chronos auf Münzen von Mallos[1] ist damit unmittelbar erklärt.

Endlich fällt so ein neues, aufklärendes Schlaglicht auf die bereits[2] in ihrer astralmystischen Bedeutung gewürdigte Epiklese des orphischen Chronos als Herakles. Der orphische Hymnus an Herakles[3] bietet nämlich eine Reihe von Sonderzügen, die mit griechischer Mythologie offenkundig keinen Zusammenhang haben: der Gott wird „ewig" („*ἀίδιος*") genannt, „Vater der Zeit" („*χρόνου πάτερ*") angerufen und als „*αἰολόμορφος*"[4] bezeichnet. Den die Griechen als Sohn des Zeus und einer Sterblichen in ihren Olymp aufnahmen, nennt der Orphiker „Allvater" und „höchsten der Götter",[5] „durch eigene Kraft erzeugt",[6] „grenzenlos unendlich",[7] die zwölf „von Aufgang bis zum Untergang" hingedehnten *ἆθλα* läßt er ihn „durchkriechen" (*διέρπων*),[8] offenbar die Schlangengestalt des Gottes voraussetzend und die zwölf Abenteuer als Durchquerung der zwölf Tierkreiszeichen „*ἀπ' ἀντολιῶν ἄχρι δυσμῶν*" auffassend;[9]

---

[1] Siehe oben S. 428[5].

[2] Oben S. 395.

[3] Daß er in dem erhaltenen Hymnenbuch als Nr. XII (Abel p. 65) unmittelbar vor dem Kronoshymnus steht, dürfte darauf hindeuten, daß ursprünglich nur ein Chronosherakleshymnus vorhanden war, den ein mit dieser Gleichung nicht mehr vertrauter Orphiker der Spätzeit, den Wechsel der Anrede „*Ἥρακλες*" und „*αἰῶνος Κρόνε παγγενέτορ*" (XIII[5]) benützend, in zwei Teile gespalten hat.

[4] Alle diese Epitheta bietet v. 3. Vgl. zu *αἰολόμορφε* oben S. 392[1] und „*αἴολος ὄφις*" Ilias 12[208].

[5] v. 5 „*παγγενέτορ πανυπέρτατε*".

[6] v. 9 „*αὐτοφυής*" vgl. oben S. 388 „*Χρόνος τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν*" und S. 388[7] „*Αἰὼν αὐτόσπορε*". Das im selben Vers hinzugefügte „*γαίης βλάστημα φέριστον*" kann damit nur unter der oben S. 411[2] für Mithras belegten mystischen Vorstellung, daß der Gott sich selbst durch blutschänderische Befruchtung der eigenen Mutter erzeugt, vereinigt werden, setzt aber jedenfalls die alberne, oben S. 393[1] besprochene Verballhornung der orphischen Theogonie durch Hieronymus voraus, wonach Chronos-Herakles aus feuchter Erde entstanden wäre. Der Widerspruch mit dem *ἀίδιος* scheint diese Wirrköpfe nicht beschwert zu haben.

[7] v. 13 „*ἀπείριτος*" (cf. oben S. 422[2]).

[8] v. 12, oben S. 394 zitiert.

[9] Von neueren hat m. W. zuerst wieder Dupuys im III. Band seiner, durch Winckler wieder in den Blickpunkt der Forschung gerückten „Origines de tous les cultes", Paris

um sein Haupt läßt dieser offenbar als Himmelsträger[1] gedeutete Herakles die Morgenröte und die dunkle Nacht kreisen.[2] So wenig all das auf den griechischen Sagenhelden paßt, so gut stimmt es zum Wesen des kleinasiatischen, auch auf der nach ihm benannten Insel Sardinien[3] nachweisbaren, von den Griechen „Herakles“ genannten Gottes Sandan oder Sardan,[4] dessen Namen durch eine bemerkenswerte, im alttestamentlichen Hebräisch[5] wiederkehrende Homonymie einerseits „Jahr“, andrerseits der „Rote“ bedeutet, und so durchaus dem auf der Mithrasstele von Quadraro im roten Mantel[6] mit der Sichel dargestellten, dem *ΕΝΙΑΥΤΟΣ*, d. h. dem *„οὐροβορὸς δράκων“* isopsephischen *ΧΡΟΝΟΣ*,[7] dem „roten“ Jahresdrachen (muš-ruššu) von Babylon[8] und dem im Atharvaveda[9] mit „Rohita“, dem „Roten“ gleichgesetzten Zeitgott Kâla entspricht.

Demnach darf mit aller in diesen Dingen überhaupt erreichbaren Wahrscheinlichkeit ein alter, d. h. vorhomerischer Kult eines ursprünglich lunar aufgefaßten[10] „Jahres-“ bezw. „Zeit“gottes überhaupt für die stark von der babylonischen Astralreligion her beeinflußten iranischen Kulte in Kleinasien angenommen werden. Auf die diesem Kult an-

---

1794, die zwölf Abenteuer des Herakles auf die Tierkreiszeichen bezogen. Daß D. die antike Himmelskarte nach unzuverlässigen Quellen verwertet hat, wie Boll Sphaera 456 f. hervorhebt, tut dem Gedanken an sich keinen Eintrag. Eine erneuerte Untersuchung des Problems mit allen neuen Hilfsmitteln, würde vielmehr überraschende Bestätigungen zutage fördern.

[1] Vgl. oben S. 392$_5$.

[2] v. 11 *„ὃς περὶ κρατὶ φορεῖς ἠῶ καὶ νύκτα μέλαιναν“*.

[3] Zum oben S. 167$_0$ bemerkten vgl. noch אב שרדן = „Sardus pater“, Eckhel, Doctr. numm. I p. 270; Babelon, monn. consul. I, 223; *Σαρδοπάτωρ* Ptolem. III, 3$_2$, *Σάρδος* (Paus. X, 17$_2$). Sein Bild mit phönizischer Inschrift bei A. della Marmora, Antichità sarde pl. III Nr. 43.

[4] Oben S. 166 f. cf. 336$_3$. Die bei Joh. Lyd. überlieferte Tradition über das Wort *ΣΑΡΔΑΙΝ* muß spätestens in die arsacidische Zeit zurückreichen, da altpers. „sard“ = „Jahr“ (zu *ΣΑΡΔΑΙΝ*, nach milesischer Rechnung = 200 + 1 + 100 + 4 + 10 + 50 = **365**) im sassanidischen Pehlvi, also vom 3. Jahrh. n. Chr. an, schon „sāl“ heißen müßte. Vgl. über diesen Lautwandel Hübschmann, Pers. Studien p. 157.

[5] שנר = „fleischrot“, שנה = Jahr.

[6] Zoega, Abh. 176; Cumont (mon. 85) erwähnt nur noch „traces de couleur rouge“.

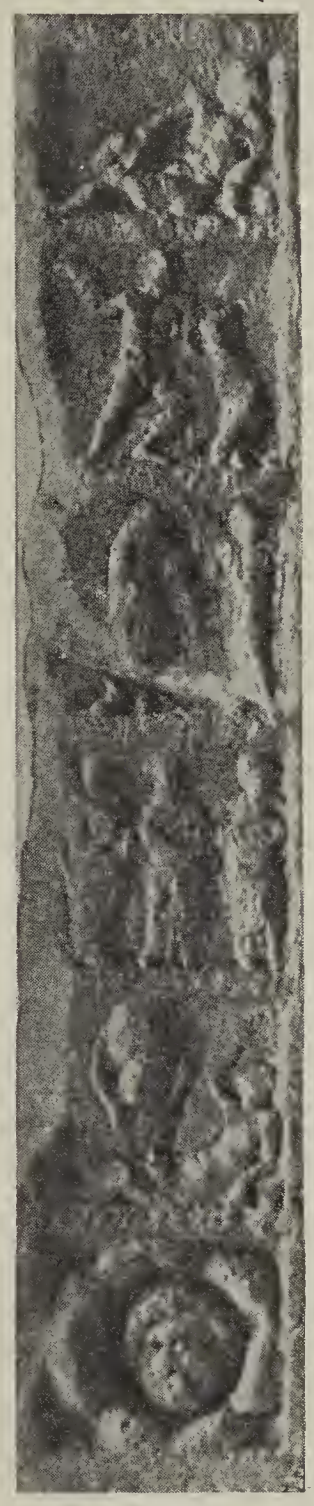
[7] Siehe oben S. 33$_0$.

[8] Vgl. oben S. 395$_4$; die Bezeichnung muš-ruššu (vgl. den roten, siebenköpfigen Drachen der Johannesapokalypse 12$_3$) keilinschriftlich überliefert (Zimmern KAT^3 504).

[9] XIII, 2$_{39}$ Scherman a. o. S. 495$_2$ a. O. S. 75; Ludwig III p. 540; Muir V p. 396; Deussen, Gesch.^{2} I$_1$ p. 213; „Rohita (= der Rote) war Kâla, Rohita am Anfang Prajapati (Weltschöpfer) etc.“

[10] Siehe oben S. 437$_{5,6}$, 438$_{1,2}$ und die Nachträge; dazu S. 473.

gehörige, in den Mithrasmysterien und gewissen nicht-avestischen Parsisekten fortlebende „zrvanistische“ Kosmogonie müssen die orphischen Überlieferungen vom „anfangslosen“ Urwesen *ΧΡΟΝΟΣ* bezw. *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* oder *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* und die das kosmische Sperma dieses Gottes betreffenden Lehren in den Theogonien des Pherekydes von Syros und des Anaximander von Milet zurückgehen.



Figur 60. **Zrvanistische Kosmogonie.** Randleiste vom Mithrasrelief in Osterburken.

Die nächste Frage, die sich auf Grund dieses Tatbestandes ergibt, und deren Beantwortung gleichsam die Probe auf das bisher durchgeführte Exempel bilden muß, ist natürlich die, wieweit denn nun auch die übrigen Fragmente des „Siebenwinkels“ mit zrvanistischen Überlieferungen parallel laufen; als Vergleichungsstoff steht außer den bisher schon gelegentlich verwendeten Nachrichten des Schahrastani und der zusammenhängenden Darstellung im sogenannten ʿUlema-i-Islam[1] noch vor allem die ausführliche am Rand der Mithrasstele von Osterburken in sechs kleinen Reliefbildchen illustrierte, nebenstehend abgebildete Kosmogonie[2] zur Verfügung.

Daß ein zrvanistisches System, wie in der Theologie der Mithrasmysterien überhaupt, auch in diesem Bilderzyklus zugrunde liegt, hat schon Cumont[3] richtig erkannt, indem er das erste, unterste Bildchen der Reihe, „une tête chevelue“, wie er es beschreibt, als eine Darstellung des Zrvan deutet: „il parait probable, que c'est une forme particulière du Kronos mithriaque, du Temps infini, qui suivant Arnobe est representé en Afrique par une «facies sola»“. Diese Erklärung trifft um so gewisser das Richtige als die afrikanische Darstellung des Chronos oder, wie er dort genannt wird, „Saturnus frugifer“ durch ein „Gesicht“ allein — d. h. eine Löwenmaske — genau den zwei „Gesichtern“ als Erscheinungsformen des „Unendlichen“ bei den oben[4] angeführten Kabbalisten entspricht.

[1] Siehe oben S. 447$_5$.
[2] Vgl. Abb. 60 nach Cumont, TMCM II p. VI gegenüber von p. 350.
[3] TMCM I, 74.
[4] S. 473$_2$.

Unerklärt bleiben bei Cumont nur gewisse Einzelheiten der Darstellung, die Starck,[1] der erste Herausgeber der Osterburkener Funde, richtig beobachtet hat, wenn er das unterste Bild als einen „Kopf im Blumenkelch“ beschreibt, obwohl natürlich seine ganz aus der Luft gegriffenen Deutungen — ein „Lichtgott“, die „Frühlingshore“ u. dgl. — nicht ernst genommen werden können. Die richtige Erklärung dieses Kopfes, der wie der Fruchtknoten in einer Blüte zu sitzen scheint, bieten gewisse keilinschriftlich überlieferte Metaphern für das Wachstum des Mondes vom ersten Aufleuchten der Sichel, die man die „Blüte“ nannte, bis zu dem als „Frucht, die von selbst entstanden“ aufgefaßten Vollmond.[2] Gerade in Elam, also auf eben dem Boden, wo die für die Entwicklung des Zrvanismus bestimmende Vermischung eranischer und babylonischer Elemente stattgefunden haben muß, wird der Mondgott „In-Šušinak“ = „Liliengott“ genannt.[3] Die Mandäer,[4] die in so vieler Beziehung als die letzten Erben der babylonischen Kosmologie gelten können, bezeichnen — genau so wie der Osterburkener Bilderzyklus es zu tun scheint — das erste uranfängliche Wesen als „Pirâ rabbâ“, die „große Frucht“,[5] aus der unzählige weitere pirâs[6] entstanden sein

[1] Zwei Mithräen etc., Heidelberg 1865 p. 19.

[2] Vgl. Hommel, GGGAO 88 5 über die Bezeichnung des Sichelmondes als „Nannaru“ (= *λείριον*, Lilie). In dem großen bilinguen Hymnus von Ur an den Mondgott 4 Rawls. 9, 22/23a wird Sin „Frucht“ (inbu) „die von selbst entstanden“ (cf. oben S. 61 4) genannt.

[3] 3 Rawls. 55 Nr. 3, 24b, c wird „Nannaru“ dem „Sin von Elam“, d. h. In-Šušinak, dem „Liliengott“ (oben S. 32 1, 35 2) gleichgesetzt. Siehe Hommel a. a. O. und ibid. p. 35.

[4] Wilh. Brandt, Mandäische Religion, Leipzig 1889, p. 23 f. und 187 f.; Kessler, Verhandl. des II. Religionshist. Kongresses, Basel 1904, S. 252.

[5] Vom indischen Zeitgott heißt es Mahābhārata v. 8318 Deussen p. 316: „ganz deutlich siehst Du den Kâla, wie die Myrobalanenfrucht in der Hand, der du bekannt mit dem Wesen des Kâlalaufes und aller Lehrbücher kundig bist».

[6] Zu diesen unzähligen „Früchten“ vgl. oben S. 32 1 die Bezeichnung der Sterne als „Früchte“. Ebenso ist im Sohar (III, 133b, 134a) von einem himmlischen Apfelhain (cf. [Lact.] Phoen. 29 f. den Hain des Sonnengottes mit den nie welkenden Früchten) die Rede, dessen Äpfel „les pommes mystérieuses brillantes et blanches“ genannt werden, „qui distribuent la vie à 360 mondes . . et qui sont issues elles-mêmes des deux pommes de l'Ancien des Anciens“. Unter diesen zwei „Äpfeln“ des En-Sōf sind nach Karppe S. 524 die beiden ersten Sephirot zu verstehen; offenbar sind die „zwei Äpfel“ ebenso wie die „zwei Gesichter“ Gleichnisse für Sonne und Mond. Ein dem Gnostiker Valentinus zugeschriebener Psalm (Hippolyt. philosoph. VI, 37 p. 301 Cruice) beschreibt die „*ἐκ τοῦ Πατρὸς πᾶσα παραβολὴ τῶν αἰώνων*“ unter dem Bild der aus dem *Βύθος* (oben S. 397 1 unten) oder Urgrund des Seins hervorwachsenden Früchte („*ἐκ δὲ Βυθοῦ καρποὺς φερομένους* [sc. *βλέπω*]“), ein Vergleich, den Ibsen in der Symposionszene in „Kaiser und Galiläa“ (III. Akt) dem Mystiker Maximos („der Abgrund treibt Blumen“) wenig verändert in den Mund gelegt hat. Die Doketen (Philosoph. VIII, 8 cf. X, 16) vergleichen den ersten Gott einem Feigensamenkorn, das sich in jeder Frucht tausendfach vervielfältigt, ja geradezu

sollen. Wenn nun ein Priester von Sûq PETERMANN als mandäische Geheimlehre im Vertrauen mitteilen konnte,[1] aus der „großen Frucht" sei gleichzeitig mit dem „Mânâ Rabba", dem „großen Becher" (sc. des Himmels)[2] der Fürst der Finsternis hervorgegangen, so muß es eine zrvanitische Kosmogonie gegeben haben, in der die beiden feindlichen Gewalten der Welt nicht aus dem Urei des Chronos,[3] sondern aus der „Urfrucht" des Zrvan hervorgingen. Die Spuren dieses Mythus sind nicht nur bei den Mandäern, sondern auch bei den jüdischen Mystikern, die das Böse in der Welt von der Schale, das Gute aber vom Kern der Urfrucht ausgehen lassen,[4] deutlich sichtbar. Es scheint, daß die Kabbalisten diese urweltliche Schalenfrucht in der Nuß verkörpert sahen, die beim jüdischen Neujahrsfest und beim Hochzeitsritual[5] eine

dem „*ζητούμενος καρπός*", den Christus auf dem Feigenbaum suchte. Siehe dazu Midraš Berešit rabba 12: „die sechs Schöpfungstage sind ... wie die Ernte von reifen Feigen. Jede reift zu ihrer Stunde".

[1] Vgl. BRANDT a. a. O. S. 194.

[2] „Mânâ" gilt als höchste Gottheit der Mandäer. BRANDT a. a. O. S. 23 wollte das Wort auf eranisches „Mainyô" = „Geist" zurückführen. Das ist durchaus überflüssig. Bleibt man mit LIDZBARSKI, Nöldekefestschrift S. 538 bei der Appellativbedeutung des mandäischen Wortes „mânâ" = Gefäß" stehen, so erhält man eine weitverbreitete gleichnisweise Bezeichnung des Himmels. Ich erinnere an den babylonischen Göttername Dum-pa-ud-du = Bēl paššuri = „Herr der Schale" V RAWLS. 52 Nr. 1, an Ṛgveda X, 101$_8$, wo der Himmel als „Schale" („çamasa" = coûpe, BERGAIGNE, Rel. ved. II, 241) cf. I, 179 über die Schalen des Sonna und Ṛgv. IX, 86$_{27}$ „die dritte Schale des Himmels oben" bezeichnet wird (vgl. die mythische, von Tvashtar geschmiedete, von den Ṛbhu's vervierfachte Schale, Ṛgv. I, 20$_6$; I, 110$_3$; I, 162$_2$; III, 60$_2$; IV, 33$_5$; IV, 35$_2$; IV 36$_4$), an Yašt X, 23$_{90}$, wo der Himmel mit einem ehernen mit Sternen emaillierten Mörser verglichen wird, in dem das himmlische Haoma gerieben wurde, an die Darstellung von Himmel und Erde durch zwei tassenförmige Kalebassen bei den Yorubas (FROBENIUS, Weltanschauung der Naturvölker S. 350) endlich an die weiter unten zu besprechende, über dem Gipfel des Weltenbaumes schwebende „*φιάλη εὔθικτος*" in der phönizischen Lichtlandsfahrt bei Nonnos Dion. XL, 473. Die Bilder des kosmischen *κρατήρ*, in dem die Stoffe der Welt gemischt werden (oben S. 448$_5$ f. und 499$_4$), der himmlischen *φιάλη*, des mandäischen mânâ fließen aufs ungezwungenste mit der Vorstellung des Himmels als einer halben Eierschale (oben S. 398$_3$ und Fig. 47, 48, 49) zusammen.

[3] Vgl. oben S. 416 f.

[4] Vgl. Jōsēph ibn Vakar bei KARPPE a. a. O. 438: „parmi les kabbalistes certains admettent, qu'il y a deux ordres de Sephiroth, un ordre de bien et un ordre de mal, appelés aussi ordre de pureté et ordre d'impureté, ordre de droite et de gauche. Au moment de l'apparition de l'univers, les sephiroths du bien émanèrent du fruit de l'être et les sephiroth du mal de l'écorce". Vgl. hierzu Schahrastani I, 278 trad. HAARBRÜCKER „Einige Zarwanîja glauben, daß ohne Aufhören bei Gott etwas schlechtes sei . . und das sei der Ausgangspunkt des Satans". Dazu die oben S. 429$_2$ zitierte Stelle aus Lactanz.

[5] Vgl. KARPPE p. 524.

bedeutende Rolle spielt und als Symbol des Weltalls gedeutet wurde.[1] Daß sie dabei einer guten alten Überlieferung folgten, ergibt sich ohne weiteres, wenn man bedenkt, daß bei den Orphikern nebeneinander als Schöpfungen des Chronos das Weltei und das himmlische, wahrscheinlich als Eihäutchen[2] gedachte Lichtkleid aufgezählt werden,[3] während die nahezu überall nachweisbaren, zum Typus des Grimmschen „Allerleirauh" gehörigen Märchen,[4] das Sonnen-, Mond- und Sternenkleid in einer Nuß verwahrt sein lassen. Urei und Urfrucht müssen also vertretbare und gleichwertige Bilder sein.[5] Wie eng beide Symbole in ge-

---

[1] cf. Sohar I, 20a; II, 15b, 140b, 223c, 259b; Karppe 553 „la noix marque la forme concentrique des mondes". Daneben wird das Bild einer Zwiebel gebraucht, um das Symbol der — jüngeren — Pluralität der Sphären oder „Schalen" des Ēn-Sōf (cf. Karppe S. 438, Sohar III, 9b; Tikkunim XVIII, 36a: „le saint et sa gloire se revêt aussi d'écorces . . les sephiroth supérieures . . peuvent être considerées comme de simples écorces par rapport à Dieu". „Un jour le saint depouillera ces écorces et ne reapparaîtra que sous l'aspect d'un noyeau substantiel") anzupassen: so im kosmologischen Hymnus des Rabbi Isaak Gijat (Karppe a. a. O. p. 436: "אחד באחד כגלדי בצלים") ebenso bei Schēm Tôb ibn Palkera (Maḥbakkesch p. 37b) und Ibn Gabirol; vielleicht kann aus der im Talmud (oben S. 192₂) spottweise verwendeten Bezeichnung der Madonna als Tochter des 'Ale Bezalim („Zwiebelblatt") geschlossen werden, daß schon altchristliche Gnostiker die aufeinanderfolgenden Emanationen des Urwesens als Zwiebelblätter bezeichneten. Eine von Schahrastani II, 92 f. trad. Haarbrücker ausgeschriebene, nach dem Zeugnis des Lexic. philosophic. des Dschemal ed Din al Kifti im 10. Jahrh. von Mohammed ibn Abdallah ibn Messari nach Spanien gebrachte, dem Empedokles — wohl von den harranischen Hermetikern in Syrien — unterschobene Schrift bietet diese Emanationslehre am vollständigsten: aus dem Urstoff, der von ähnlichem Wesen war, wie die Vernunft (vgl. oben S. 441₂ über Chronos = *Νοῦς*), aber aus den empedokleischen Prinzipien Liebe und Haß (vgl. die oben S. 466₈ aufgezählten Gegensatzpaare wie *Ἄξιζος-Μόνιμος* u. dgl.) zusammengesetzt, geht die vegetative Seele als Schale der animalischen, diese als Schale der „redenden" (*λογική*!), diese als Schale der vernünftigen (*νοερά*!) Weltseele hervor: „alles was niedriger ist, ist Schale für das Höhere und das Höhere ist sein Kern . . . " „aus der Allseele in der Allnatur entstehen ineinander gehüllte, jeweils als Schalen und wieder als Kerne zu betrachtende Schalen in der Natur".

[2] Vgl. oben S. 110, Text Nr. 53 und S. 111₁. Für die neben dem Ei und dem Glanzgewand genannte *νεφέλη* will Paul Schuster, De vet. orph. theog. p. 82₅ „*κελύφη*" = „Eierschale" lesen. Zur Vorstellung des kosmischen Eihäutchens vgl. Ath. Veda IV, 2 8: „die Wasser, ein Kind erzeugend, ließen am Anfang einen Embryo entstehen, ihm war, als er geboren, eine goldene Hülle" (Scherman a. a. O. S. 9).

[3] cf. Abel fr. 48, Damask. de princ. p. 308 Ruelle.

[4] Vgl. oben S. 246₂.

[5] Vgl. den seltsam klingenden Vers des echten Empedokles (fr. 80 Diels FVS² p. 195 Z. 9) „*οὕτω δ' ᾠοτοκεῖ μακρὰ δένδρεα πρῶτον ἐλαίας*". Die mannigfachen, von Mannhardt gesammelten Belege für die Verwendung von Eiern im ländlichen Fruchtbarkeitszauber (vgl. z. B. das auf den Maibaum gehängte Ei, Arch. f. Rel. Wiss. XI p. 545), und für das Vergraben von Eiern beim Anpflanzen der verschiedensten Gewächse er-

wissen Kosmogonien miteinander verknüpft waren, zeigen die in der heidnisch-synkretistischen Quelle [1] der Naassenerpredigt bei Hippolytus von Portus angezogenen *Φρύγια γράμματα*,[2] in denen es heißt, daß die phrygischen Mystiker — d. h. die Adepten der Kybele — den Allvater in einer Mandel verkörpert sehen:[3] „*ἔτι δὲ οἱ Φρύγες λέγουσι τὸν πατέρα τῶν ὅλων εἶναι ἀμύγδαλον*,[4] *οὐχὶ δένδρον*,[5] *...ἀλλὰ εἶναι ἀμύγδαλον ἐκεῖνον τὸν προόντα*,[6] *ὃς ἔχων ἐν αὐτῷ τὸν τέλειον καρπόν, ᾧὸν διασφύζον τε*[7] *καὶ κινού-*

klären sehr einfach, wieso in gewissen brahmanischen Zeichnungen (Revue archéologique III, 34, 1899, p. 355 Fig. 6 und 7 ∾ GOBLET D'ALVIELLA, La migration des symboles p. 80 Fig. 27) der Weltbaum, in dessen Krone die Sonne schläft, auf- und untergeht, aus dem auf der Oberfläche des Meeres schwimmenden Urei hervorwächst, wieso in den von AFANASIEFF gesammelten russischen Märchen (cf. Rev. arch. l. c. 356_1) mehrfach vom „Entenei unter der Eiche im Mittelpunkt des Meeres“ die Rede ist, u. s. f.

[1] Vgl. REITZENSTEIN, Poim. S. 83.

[2] Vgl. über diese REITZENSTEIN, Zwei religionsgesch. Fragen S. 94 und Poimandr. S. 164 ff. Die im 2. vorchristl. Jahrh. verfaßte Quelle des ciceronischen Götterverzeichnisses benutzt schon eine in Ägypten verfaßte, dem „Herakles“ zugeschriebene Bearbeitung, auf die die Ausgleichung der Isis mit der Göttermutter, des kilikischen Typhon mit dem ägyptischen Götterfeind Set (s. unten) u. dgl. m. zurückgehen wird. Auch hinter dieser Klitterung wird eine für die Ptolemäische Bibliothek angefertigte Übersetzung echtphrygischer *γράμματα* anzunehmen sein.

[3] Hippol. philos. 166_1 SCHN.; cf. REITZENSTEIN S. 96.

[4] Vgl. die aus dem Blut der verstümmelten Göttermutter (Arnob. adv. gentes VI, 200) bezw. des mit der Göttermutter wesensgleichen Agdestis (Paus. VII, 17_5) entstandene „Amygdale“. „*Ἀμυ-γδάλη*“ ist offenbar, wie schon MOVERS, Phönizier I, 578 gesehen hat, nach Analogie der vielen, in meiner Abhandlung über Kybele behandelten semitischen Götternamen in Kleinasien zu deuten und muß אמ גדלה „Große Mutter“ heißen. *Ἀμύγδαλος* als „*πατὴρ τῶν ὅλων*“ steht neben Amygdale wie Kybelos neben Kybele etc.

[5] d. h. nicht den Mandelbaum, sondern die Mandel als Schalenfrucht — non il mandorlo, ma la mandorla, wie der Italiener übersetzen würde, denn der Mandelbaum hat den *καρπός* nicht *ἐν ἑαυτῷ*, wie es gleich im folgenden heißt. Inwieweit die mittelalterliche Gepflogenheit, Christus in einer „mandorla“, d. h. einer mandelförmigen Lichtglorie darzustellen, mit dieser Vorstellung vom *καρπός τέλειος* zusammenhängt, wäre zu erwägen.

[6] = „die präexistente Mandel“.

[7] Hs. „*οἷον ἰδίᾳ σφύζοντα*“, was SCHNEIDEWIN unzulänglicherweise in „*οἱονεὶ διασφύζοντα*“ verbessern wollte. Für „ΟΙΟΝΙΔΙΑΙCΦΥΖΟΝΤΑΚΑΙ“ ist einfach ΩΙΟΝ ΙΔΙΑCΦΥΖΟΝ ΤΕ ΚΑΙ zu lesen, die überschüssigen zwei Jota sind zwei von einem späteren Schreiber mißverstandene Trennungsstriche, die verschiedene Leser an dieser schwierigen Stelle in eine alte, in continuo geschriebene Majuskelhandschrift eingezeichnet haben; Ω für Ο und Ε für Λ sind fast keine Korrekturen. — Während des Druckes sehe ich, daß schon G. R. S. MEAD, Thrice-greatest Hermes, London und Benares 1906, I p. 182_8 für das von CRUICE und REITZENSTEIN (Poim. 96) übernommene „*οἷον*“ *ᾠόν* zu lesen vorgeschlagen hat.

μενον[1] *ἐν βύθει,*[2] *διήμυξε*[3] *τοὺς κόλπους*[4] *αὐτοῦ καὶ ἐγέννησε τὸν ἀόρατον καὶ ἀκατονόμαστον καὶ ἄρρητον παῖδα ἑαυτοῦ, περὶ οὗ λαλοῦμεν*“ (sc. den mythischen Urgott Attis-*Ἄνθρωπος*).[5] Nur die in dieser phrygischen Kosmogonie bezeugte Verschmelzung der beiden Bilder vom kosmischen, in zwei Hälften zerspringenden Urei einerseits, von der in einer zweiteiligen, holzigen Schale eingeschlossenen Urfrucht andrerseits vermag die höchst auffallende Tatsache zu erklären, daß Anaximander in seiner sonst so eng an die Vorstellung vom Weltei der Orphiker anschließenden, ja wahrscheinlich selbst von diesem Bild ausgehenden[6] Kosmogonie

---

[1] Vgl. zu dem gespaltenen und bewegten Ei oben S. 398₂ und ₃ „*ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐῤῥάγη*“.

[2] Hs. und Edd. „*βάθει*“. Das Weltei wirbelt jedoch im Urschlund (*βύθος*; vgl. S. 397₁ am Schluß der Anm.), nicht aber in der „Tiefe“ herum.

[3] Vgl. die unmittelbar an das oben zitierte anschließenden Worte „*ἀμύξαι γάρ ἐστιν οἱονεὶ ῥῆξαι καὶ διατεμεῖν, καθάπερ, φησίν, ἐπὶ τῶν φλεγμαινόντων σωμάτων . . ., ἀμυχὰς οἱ ἰατροὶ λέγουσιν ⟨ποιεῖν⟩ ἀνατέμνοντες*“.

[4] „*κόλποι*“ steht hier wie bei Pind. Ol. 6₃₁; Eurip. Hel. 1159; Kallimach. Del. 214; Jov. 15; Pollux 2₂₂₂ und bei Medizinern häufig für „Mutterschoß“, d. h. *μήτρα* (cf. oben S. 397₁; zur Zerreißung des zeugenden Urschoßes vgl. oben S. 416₀). Man beachte die Verknüpfung mystisch zusammengehöriger, sachlich unverträglicher Bilder in dieser Symbolgruppe vom zerspringenden Ei im durchrissenen Mutterschoß einer Mandel. Genau in derselben Weise sind durch die Ausgleichung der beiden Mythen von der Geburt des Mithras einerseits aus dem Weltei, andrerseits aus der „petra genitrix“ oben S. 411 f.), die beiden Vorstellungen vom Weltei und dem kosmischen Stein in der Weise ineinandergeschmolzen worden, wie sie in der Tradition der Alchimisten vorliegen. Das Weltei „ovum philosophorum“ wird nämlich im „Liber secretorum“ des Pseudo-Aristoteles, Bibl. Chem. Manget I p. 622, von Avicenna ibid. p. 633 und in der „turba philosophorum“ ibid. p. 494 (cf. ibid. p. 935; Berthelot, Coll. alch. grécs II, 19₁) als der geheimnisvolle „Stein, der doch kein Stein ist“, a. o. S. 449₀ a. O. aber als „*λίθος, ὃν κυλιεῖ ἡ σελήνη*“ bezeichnet. Daß hier mithräische Überlieferungen zugrunde iegen, ergibt sich aus Zosimos (ed. Berthelot a. a. O. II, 114 Z. 2 ff.) „*τοῦτο*“ (sc. ein Geheimpräparat aus Alabastermehl) „*γὰρ τὸ⟨ν⟩ κεφάλαιον ἐκάλεσαν ἐν ταῖς λοξαῖς γραφαῖς λίθον, τὸν οὐ λίθον, τὸν ἄγνωστον καὶ πᾶσι γνωστὸν, τὸν ἄτιμον καὶ πολύτιμον, τὸν ἀδώρητον καὶ θεοδώρητον . . . τὸν μόνον ἐν ταῖς ἡμῶν ἐργασίαις κρείττω τοῦ ὑλαίου· Τοῦτο γάρ ἐστι . . τὸ Μιθριακὸν μυστήριον*“. Zur mystischen Beziehung der „petra genitrix“ zum Mond vgl. oben S. 373₂. Zur Bezeichnung „*κεφάλαιος λίθος*“ vgl. *„Philologus“ LXVIII, S. 136₇₀ über den hl. Stein der Ka'aba als „*κεφαλὴ Ἀφροδίτης*“, über den in einen silbernen Kopf eingeschlossenen Kybelestein in Rom und die Glosse des Etym. Magn. „*κύβη. κεφαλή*“. Die Aufklärung bietet die Isopsephie von *ΚΕΦΑΛΗ* (10 + 5 + 21 + 1 + 11 + 7) = **55** = (10 + 20 + 2 + 5 + 11 + 7) *ΚΥΒΕΛΗ*.

[5] Vgl oben S. 409₈.

[6] Bei Olympiodor. de arte sacra lapidis philosophorum c. 25 ed. Berthelot, Coll. alchym. gr. I, 2 p. 81 (deest Diels FVS) heißt es: „*Μίαν τοίνυν . . ἄπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων ἐδόξασε ὁ Μιλήσιος τὸ ᾠόν, λέγων κτλ.* (der Rest ist alchemistische Erweiterung). Es ist klar, daß „*ὁ Μιλήσιος*“ nicht mit Berthelot nach dem

die äußerste, sein Weltgebilde einschließende *σφαῖρα* mit der Rinde eines Baumes vergleicht.[1] Zu allem Überfluß wiederholt sich dieselbe Metapher mit Beziehung auf das Weltei in einer mittelalterlichen indischen Kosmogonie,[2] deren Abhängigkeit von dem vorstehend wiederhergestellten zrvanitischen System in jedem Stück oben bereits ersichtlich gemacht worden ist.[3]

Nach all dem darf es also wohl als ausgemacht gelten, daß die am Anfang der Osterburkener mithräischen Kosmogonie stehende Darstellung den Zrvan als „frugifer" in der anschaulichsten Wortbedeutung, d. h. durch das lunare Bild des aus der Blüte hervorwachsenden Fruchtknotens versinnlichen soll.

Die Deutung des zweiten Bildes ist klar, und von CUMONT[4] auch durchaus richtig festgestellt worden. Man sieht, in der bekannten Stellung der hingelagerten Tellus, rechts die Erdgöttin — die *Χθονίη* des Pherekydes, die „terra mater" der mithräischen Inschriften, die Spenta

---

wertlosen Zeugnis einiger interpolierten Codices auf den bekanntesten Milesier Thales, sondern auf Anaximander von Milet zu beziehen ist. Die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses ergibt sich durch den Vergleich mit den oben S. 423$_2$, 440$_6$, 461$_0$ besprochenen Ausführungen und durch die Isopsephie von *ΑΡΧΗ* (1 + 17 + 22 + 7 = 47) *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) mit *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* (128 = 27; cf. o. S. 422), aus der sich auch die Einführung des Begriffes *ἀρχή* durch Anaximander (o. S. 459$_2$) erklärt.

[1] Vgl. oben S. 423$_2$ (DIELS FVS^2 p. 14 Z. 36: *„φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν"*. Dem Grundsatz der Entsprechung zwischen Makro- und Mikrokosmos gemäß, läßt Anaximander (a. a. O. p. 17 Z. 18 ff.) auch die Lebewesen ursprünglich in Rindenschalen (*φλοιοῖς*) eingeschlossen sein. Erst durch die Sprengung dieser Hüllen erfolgt die weitere Entwicklung (*„περιρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγου μεταβιῶναι"*). Vgl. hierzu das Zitat des Schahrastani (a. a. O. II, 93) aus seinem Ps.-Empedokles: „Zuweilen gebraucht er für «Schale» und «Kern» die Ausdrücke «Körper» und «Geist»". Auch in Anaximanders Entwicklungstheorie könnte jeweils das niederere als „Schale" des höheren „Kernes" gegolten haben; den Geist können dieselben Orphiker mit dem in der „Schale" des Körpers eingeschlossenen „Kern" verglichen haben, die die Seele im Grabmal (*σῆμα*) des Körpers (*σῶμα*) ruhen ließen.

[2] cf. Vishnu Purana trad. WILSON, London 1840, p. 16 „In that egg, oh Brahman, were the continents and the seas and the mountains, the planets and divisions of the universe, the gods, the demons and mankind. And this egg was externally invested by seven natural envelopes, or by water, air, fire, ether and Ahankara, the origin of the elements . . next came the principle of intelligence" (cf. oben S. 441$_2$) „and finally the whole was surrounded by the indiscrete principle" (cf. oben S. 448$_6$) „resembling thus the cocoa-nut, filled interiorly with pulp, and exteriorly covered by husk and rind". cf. ibid. p. 214 „the world is encompassed on every side and above and below by the shell of the egg of Brahma, in the same manner as the seed of the wood-apple is invested by its rind".

[3] Vgl. die ausführliche Darstellung der indischen Kalâ-„Systeme" o. S. 495—508.

[4] TMCM I, 155.

Armaiti Barethri des Avesta — ruhen, links von ihr steht, im Typus eines klassischen Atlas, mit der Himmelskugel in den Armen, der „Caelus“ der mithräischen Inschriften — Diav-Ahura Maçda. Auf einer Parallel-darstellung aus Neuenheim[1] ist die Himmelskugel dieses hellenistischen Kunsttypus durch eine deutlich doppeltgeränderte Scheibe, d. h. den echten altpersischen *κύκλος τοῦ οὐρανοῦ*[2] ersetzt; unverkennbar stehen hier der orphisch-pherekydeische *ΖΑΣ* (25) *ΔΙΣΚΟΣ* (74) = *ΟΥΡΑΝΟΣ* (99) und die mit ihm isopsephische *ΗΡΑ* (25) *ΧΘΟΝΙΗ* (74) = 99 nebeneinander. Der erhobene Arm der Göttin streckt sich wie zu einer Umarmung dem Gott entgegen: „*σκόπει*“ könnte man das Bildchen mit den auf die *ποίησις* des Pherekydes von Syros bezüglichen Worten des Maximos von Tyros[3] erläutern „*τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις ἔρωτα*“. Was hier dargestellt ist, ist das typische Vorspiel des auch von den persischen Magiern[4] besungenen und als heilige Handlung (*ἐν μυστικαῖς τελεταῖς*) gefeierten *ἱερὸς γάμος* des „Zeus“ und der „Hera“, der Mythus, den Aischylos[5] in den anschaulich gewaltigen Worten

„*ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς Οὐρανὸς τρῶσαι Χθόνα,*
ἔρως δὲ Γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν“

geschildert hat.

Im dritten Bildchen sieht man drei weibliche Gestalten, von denen die mittlere die Wage hält, offenbar also die drei Moiren. Die Erklärung bietet wiederum eine orphische Überlieferung und zwar jene bereits einmal[6] erwähnte Kosmogonie bei Athenagoras,[7] die an den Anfang den Chronos stellt, und dann aus den Schalenhälften des Ureis — für die in der Osterburkener Bilderreihe die Schalen der „Urfrucht“ einzusetzen sind — Himmel und Erde hervorgehen läßt. „*Οὐρανὸς δὲ Γῇ μιχθεὶς*“ heißt es dann weiter „*γεννᾷ θηλείας μὲν Κλωθὼ Λάχεσιν Ἄτροπον*“.

[1] Cumont mon. 245d 1⁰ „le dieu porte un large disque“.

[2] Vgl. oben S. 366 und 369.

[3] Diels FVS² p. 507 Z. 11 ff., Nr. 11 (X p. 174 Reiske) „*ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποίησιν σκόπει καὶ τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις ἔρωτα καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν καὶ τὴν θεῶν μάχην καὶ τὸ δένδρον καὶ τὸν πέπλον*“. Diels hat *Ἔρωτα* wegen des oben S. 353 und 373—5 besprochenen Fragments über die Verwandlung des Zeus in den Eros mit großem Anfangsbuchstaben gedruckt. Allein wenn man auch mit Rücksicht auf diese Überlieferung zur Not sagen könnte, daß „*ἐν τῷ Διὶ ὁ Ἔρως ἐστί*“ (oben S. 373₃), so ist doch das *ἐν τούτοις* dadurch nicht gerechtfertigt, da ja Eros zweifellos nicht mit der Chthoniē wesenseins ist. „*ὁ ἐν τούτοις ἔρως*“ ist einfach „die Liebe zwischen beiden“ wie *Ω* 107 „*νεῖκος ἐν ἀθανάτοισι*“ „der Streit zwischen den Göttern“.

[4] Dio von Prusa oratio XXXVI, Borysthenitica p. 449 Dind.

[5] fr. 44 N². Nachgeahmt von Euripides fr. 898 N².

[6] o. S. 398₃ cf. 420₇.

[7] Abel fr. 39 p. 164 ~ Diels FVS² p. 478 Nr. 13 Z. 3 ff.

Wahrscheinlich sind die Moiren hier in ihrer ursprünglichsten Bedeutung als die drei Jahreszeiten aufgefaßt,[1] so daß diese Sprossen des Himmels und der Erde in ähnlicher Weise auf das Jahr hinweisen würden, wie die oben besprochenen drei Zeugungen des Chronos.

Das vierte Bildchen — identisch mit einer oben[2] wiedergegebenen deutlicheren Darstellung — zeigt die, der griechischen Mythologie, soweit ich sehe, unbekannte friedliche, ja sogar durch den Altar zwischen beiden Gestalten als vertragsmäßig gekennzeichnete Übergabe der Herrschaft des Kronos-Zrvan an Zeus-Diav[3] durch die Belehnung des jüngeren Gottes mit dem Donnerkeil — die erste der „*θεῶν διαδοχαί*", die ja auch Pherekydes nach dem Zeugnis des Suidas[4] erzählt haben soll. Auch bei ihm war als erster Herrscher Chronos,[5] als zweiter offenbar Zeus genannt.

[1] Vgl. Procl. in Plat. Tim. II, 121 A, fr. orph. 129, ABEL p. 205: Themis bleibt Jungfrau bis zur Geburt des Zeus, mit dem sie sich vereinigt „*συμπαράγει δὲ τῷ Διὶ τὴν τριάδα τῶν Ὡρῶν*". Unter Themis ist hier Gē zu verstehen; cf. die athenische „*ἱερία Γῆς Θέμιδος*" CIA III, 318 und 350, ferner über Gaia Themis = *Κουροτρόφος* U. v. WILAMOWITZ, Deutsche Litt. Zeit. 1882, 1375 f. Wenn die „Wage" der Lachesis, das Herbstsymbol (o. S. 490$_0$ cf. 507$_8$) in der Mitte steht, muß die mithräische Kosmogonie, wie nicht anders zu erwarten, den Zyklus mit dem Weltensommer, d. h. dem Feuer und dem *πόλεμος* begonnen haben.

[2] Fig. 55 S. 440.

[3] Siehe CUMONT, TMCM I, 156. Dazu den Papyrustext bei DIETERICH, Abraxas S. 18 v. 59 ff. cf. S. 81, wo Kronos „*τῷ θεῷ τῷ πρωτοκτίστῳ*" das Szepter zum Zeichen der Herrschaft über „*πάντα τὰ προόντα καὶ τὰ μέλλοντα*" übergibt.

[4] Oben S. 329$_4$, vgl. das Zitat S. 330 oben. Der Plural „*θεῶν διαδοχάς*" muß sich auf eine Reihe von aufeinanderfolgenden Götterkönigen beziehen, wie sie die Orphiker (ABEL p. 185 f. Nr. 85: verschiedene Reihen von drei, vier, auch sechs Götterherrschaften — Phanes, Nyx, Uranos, Kronos, Zeus, Dionysos — dazu Nigid. Figul. fr. 67 SWOBODA: Kronos, Zeus, Poseidon, Hades —) die Phönizier (Philo von Byblos FHG III, 567 b) endlich auch der oben S. 389$_5$ zitierte „chaldäische" Text, der die Herrschaft über die aufeinanderfolgenden Weltalter den einzelnen Planetengöttern zuweist, aufzuzählen wissen. Empedokles fr. 128 DIELS FVS^2 p. 210 Z. 27 ff. setzt vielleicht Zeitalter der Venus (*Κύπρις*), des Mars (*Ἄρης*), des Jupiter (*Ζεύς*), des Saturn (*Κρόνος*) und des Poseidon, also eine aus den Planetengöttern und den orphischen Diadochen Kronos, Zeus, Poseidon, Hades wie bei Nigidius gemischte Reihe voraus. Kronos (= Zrvan), Zeus (= Diav bezw. Ahura), Poseidon (= Apam napaŏ), Pluton (= Aŋgra Maiñyu) und Apollon (= Mithra) lassen die „Magier" des Interpol. Serv. Virg. Ecl. 4$_{10}$ nacheinander herrschen. Dazu stimmt die Herrschaftsübergabe des Zrvan an Ahura auf den mithräischen Reliefs Abb. 55 und 60, ferner der Umstand, daß auf dem Relief TMCM II, 264 Fig. 104 Poseidon (= Apam napaŏ) gegen den schlangenfüßigen Ahriman kämpft, endlich daß auf dem Osterburkener Relief erst nach den sechs oben S. 519 abgebildeten kosmogonischen Szenen die Geburt des Mithras dargestellt ist. Auch das babylonische Schöpfungsepos beginnt mit einer Genealogie vorweltlicher Gottheiten.

[5] Tertullian de coron. 7, DIELS FVS^2 p. 509 Z. 7 f.: „Saturnum Pherecydes ante omnes refert coronatum, Jovem Diodorus [VI, 4] post devictos Titanos."

Wie bei der Investitur des Marduk mit der Kosmokratie durch die Götterversammlung im babylonischen Schöpfungsepos[1] oder bei der Ausbietung der Königsherrschaft an den Retter der Götter durch den Mondgott Sin im Labbumythus[2] ist dieser Thronwechsel wohl durch höchste Götternot veranlaßt:[3] den Beweis bietet das unmittelbar folgende fünfte Bild,[4] wo der Himmelsgott mit dem eben empfangenen Donnerkeil eine schlangenfüßige, also genau dem orphischen Götterfeind Ophiōn, bezw. dem pherekydeischen Ophiōneus entsprechende Gestalt niederblitzt. Der Mythus, der hier dargestellt wird, ist der uralte, schon auf babylonischen Siegeln[5] abgebildete, in babylonischen Epen besungene, im Alten Testament als bekannt vorausgesetzte[6] Kampf der Götter gegen ein Drachenungetüm, dessen Gestalt in den einzelnen Denkmälern und Überlieferungen verschieden dargestellt oder doch vorausgesetzt wird.[7] Die

[1] Oben S. 288 f.

[2] Vgl. oben S. 288—291.

[3] Als Text zu dieser Übertragung des Blitzes an „Zeus“ könnten folgende Zeilen im Labbu Mythus gelten: die Welt ist durch das Ungeheuer in höchste Bedrängnis geraten; die Götter hängen angstvoll am „Mantelsaum“ (?) des Mondgottes und erwarten seine Entscheidung: wer wird hingehen, das Ungeheuer töten, das weite Land erretten und die Königsherrschaft ausüben? Der Gott antwortet „Geh hin Tišpak, töte das Ungeheuer, rette das Land, übe die Königsherrschaft aus.“ Der Mythus darf hier um so eher herangezogen werden, als der Namen Teïspeš des ersten persischen Königs, des Eroberers von Babylon, beweist, daß der Kult des Gottes Te-ïsba-š oder Te-issupa-š (über diesen hybriden Namen [= griech. Daktylos] vgl. *„Philologus“ LXVIII, 134$_{63}$) von den Persern, offenbar in Elam, übernommen worden ist. Die — von Peiser OLZ XI Nr. 8 Sp. 378 allerdings bestrittene — Lesung eines Namens Bag-Tešub („Bag“ iran. = „Gott“ also „Tešub ist Gott“) in Harpers Brief 215 (cf. Streck ZA XV, 141; Ed. Meyer, Z. f. vgl. Spr.Forsch. 1908 25$_1$) würde in ihrer ebenfalls hybriden, bezeichnenden Bildung das gleiche beweisen.

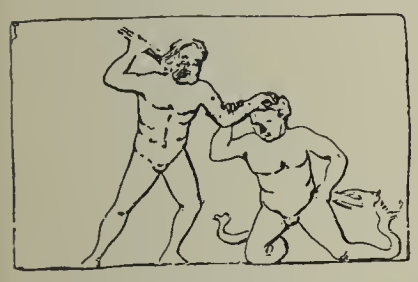
[4] Deutlicher sieht man die gleiche Szene in der nebenstehenden Abb. 61 S. 529 nach dem mithräischen Altar von Angera Cumont, TMCM II, 264 Fig. 103 und Abb. 62 nach TMCM p. 336 Fig. 212, einem Relief aus der Mithrashöhle von Virunum.

[5] Abb. 63 nach Leonard W. King, Babylonian Religion und Mythology p. 102, Abb. 64 nach Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT, Giessen 1909 Taf. I Abb. 6 (aus Jeremias ATAO).

[6] Vgl. Zimmern, Biblische und babylonische Urgeschichte AO II, 3^3, 8 ff., KAT^3 III, 488 ff.

[7] Die bekannte, gewöhnlich auf den Kampf Marduks mit der Tihamât gedeuteten Reliefplatte Layard Monuments II, Pl. 5 zeigt einen blitzbewaffneten Gott, kämpfend gegen einen gehörnten Löwen mit dem Gefieder, dem Schweif und den Hinterfüßen eines Vogels, das membrum virile stellt eine Schlange dar; über die Gestalt der Tihamat sagt das Schöpfungsepos, wie Jensen, Gilgamešepos, betont, unmittelbar nichts aus. Die Western Asia Inscr. II, 19, 17 genannte „Schlange des Meeres“, die biblischen Analogien, und die Abb. 62, 63 machen jedoch die Drachengestalt wahrscheinlich. KB VI, 1 S. 30 Z. 137 zerteilt Marduk das Ungeheuer „kima nunu“ (für kima nuni wie z. B. ibid. S. 34 Z. 12

eranische, vielfach überlieferte Version, ist die von einem, wenigstens durch eine Zeitlang siegreichen[1] Aufstand des schlangengestaltigen



Figur 61. **Kampf zwischen Zeus (Diav) und den Schlangenfüßlern.** Relief aus dem Mithräum von Angera.

bē-ēl šip-tu statt šip-ti; HOMMEL) = „wie einen Fisch“ (DELITZSCH, SAYCE, MASPERO, KING; JENSENS Bedenken a. a. O. 343 „was würde der Vergleich besagen?“ ist müßig; cf. F. X. KUGLER, „Anthropos“ IV, 1909 S. 482[1]) „in zwei Teile“ (d. h. wie man einen Fisch vom Rückgrat weg ohneweiters halbieren kann); da er sie überdies S. 24 Z. 44 ff. in einem Netz fängt, wird man wohl an eine Gestalt wie das *Κῆτος*-Sternbild am Himmel, das astrale „zikru“ der Tihamat zu denken haben; *γυνή* bei Berossos fr. 4 kann sich auf den menschlichen Oberleib der Göttin beziehen. Der „labbu“ oder „ribbu“ (= „Löwe“; ZIMMERN) des zweiten Kampfmythus (S. 44 Z. 20 ibid.) heißt Z. 5 ff. „MUŠ [. . .], also wohl „mušruššu“ = „Rotschlange“ (cf. o. S. 518[8]) wie das oben S. 395 besprochene Ungetüm; das ganze ist also wie die Chimaira als *„πρόσθε λέων ὄπιθεν δὲ δράκων“* (vgl. JENSEN, Gilgam. Ep. 59[2]; HAUPT ASKT 79 Nr. 10 Z. 3 f. „labi muš galli“ „Löwen-Riesenschlange“) zu denken. Z. 11 ist von „einem Vogel“ mit unverkennbarer Beziehung auf den Labbu die Rede, so daß das Tier geflügelt und gefiedert sein wird, wie das oben an erster Stelle erwähnte Ungeheuer. Z. 13 „hebt er seinen Schwanz“, der vielleicht ein Fischschwanz ist, weil das Tier Z. 14 in 9 Ellen tiefem Wasser einherfährt. Nach manichäischer Sage (oben S. 301[4] und 302) hat der vom göttlichen Urmenschen bekämpfte „Iblis“ einen Löwenkopf, Drachenleib, Vogelflügel und Fischschwanz, bei den Mandäern (Genza 25, Tr. r. 279, BRANDT, mand. Rel. S. 43) hat der scheußliche „König der Finsternis“ einen „Löwenkopf“, „Schlangenleib“, „Adlerklauen“, einen 144000 Parasangen (cf. oben S. 345 fr. 5 den Psephos *ΤΑΡΤΑΡΙΗ ΜΟΙΡΑ*) weiten Rachen, aus dem wie bei der Chimaira ein eisenschmelzender Feueratem ausströmt, ein männliches und ein weibliches Schamglied.

Figur 62. **Gleichbedeutende Darstellung** auf dem Mithrasrelief von Virunum.

Figur 63. **Götterkampf gegen den Drachen.** Darstellung auf einem babylonischen Zylinder.

Figur 64. **Kampf der Götter gegen die Riesenschlange.** Babylonischer Siegelzylinder.

[1] Vgl. Schahrastani trad. HAARBRÜCKER I, 278: „Einige Zarwânîja glauben . . . Ahriman . . . habe sich an einem vom Himmel getrennten Orte befunden, habe aber solange auf List gesonnen, bis er den Himmel zerrissen habe und hinaufgestiegen sei. Andere sagen wieder, er sei im Himmel und die Erde frei von ihm gewesen, er habe aber solange auf List gesonnen, bis er den Himmel zerrissen und

Ahriman[1] und seiner Divs gegen das Lichtreich, den Ahura Maçda schließlich zurückweist. Den Anlaß zum Kampf bietet, wie es scheint, die Verfluchung und Verstoßung des Ahriman, der sich das Erstgeburtsrecht erschlichen hat,[2] durch Zrvan.[3] Einen wichtigen Einzelzug der zrvanistischen Legende hat das ʿUlema-i-Islam[4] bewahrt: „Quand Ormazd regarda“ — es handelt sich um den Augenblick unmittelbar vor dem Kampf — „dans les régions inférieures, il vit Ahriman à quatre-vingt-seize mille farsangs, noire, sale, repandant une odeur infecte et faisant le mal.“ Was diese Längenangabe zu bedeuten hat, weiß ich nicht; sicher ist nur, daß diese 96000 Parasangen in der auffallendsten Weise dem Psephos 96 für die *ΟΦΙΟΝΙΔΑΙ*[5] bei Pherekydes entsprechen. Von einem Zufall könnte da vielleicht noch geredet werden, wenn nicht die

mit all seinen Wesen auf die Erde hinabgestiegen sei. Das Licht mit seinen Engeln sei geflohen, der Satan sei ihm gefolgt bis er es in seinem Garten (=Paradies) eingeschlossen und 3000 Jahre mit ihm gekämpft habe . . . Dann hatten die Gegner sich dahin vereinigt, daß Iblis und seine Heere 9000 Jahre in der Wohnung des Lichtes bleiben sollten . . . und Gott hat es nach ihrer Meinung fürs Beste gehalten, das Unangenehme von Iblis und seinen Heeren zu dulden, er habe den Vertrag nicht gebrochen.“ Dieselbe Anschauung bei der Sekte der Gayomartisten a. a. O. 276. Auch im babylonischen Schöpfungsepos Taf. II usurpiert bekanntlich Kingu, der Buhle der Tihamat die Götterherrschaft. Die Abhängigkeit der zrvanitischen Doktrin von ihrem babylonischen Vorbild ist besonders deutlich, wenn es (Schahr. 279) heißt „Gott habe diese Welt als ein Netz (vgl. oben S. 529₀ die im Netz gefangene Tihamat) für Ahriman geschaffen, in das er hineingefallen sei und worin er festgehalten werde“.

[1] Vgl. Vendidad 22₁₋₆ „die Schlange (mairyô) Añgra Mainyô, die ganz Tod ist, erzeugte 99999 Krankheiten“; dazu Bundahesh c. III trad. Windischm., Zor. Stud. S. 61 „vom Innern des Himmels erstieg er (Ahriman) ein Drittel, hierauf sprang er in Gestalt einer Schlange (mâr humânak) vom Himmel herab auf die Erde“. Auch der oben S. 529₀ erwähnte schlangenleibige „König der Finsternis“ der Mandäer versucht das Lichtland zu erobern und „König der Höhe und Tiefe“ zu werden. (Brandt a. a. O.) Der letzte Nachklang dieser Vorstellungen — abgesehen von dem *ἀρχαῖος ὄφις*, dem naḥaš kadmōn der Johannesapokalypse — liegt in dem Mythus der ophitischen Gnostiker vor, wonach Jaldabaoth („Vater der Begierden“) aus der Hefe der Materie (vgl. Abel, fr. orph. 38 über die Entstehung des *Πλουτών* aus der schweren, nach unten sinkenden Materie) den Dämon *Ὀφιομόρφος* erzeugt (Iren. I, 30₅; Epiph. Haeres. 27₄). Über die historische Entwicklung des Gottes Ahriman aus der altarischen Gestalt der der „Schlange“ (Ahi), gegen die die Götter Atar, Thraetaona und Yima kämpfen, vgl. Darmesteter, Ormuzd et Ahriman p. 102 ff.; bes. s. 338 „Ahriman, c'est le serpent“.

[2] Vgl. die oben S. 416₀ zitierte Stelle aus Eznig von Goghp.

[3] cf. Schahrastani trad. Haarbrücker S. 278: „man erzählt, daß Zarwân, als jener (Ahriman) vor ihm stand und er ihn sah und erkannte, was jener von Gottlosigkeit, Roheit und Verderben in sich hatte, ihn verfluchte und verstieß, sodaß er fortging und sich der Erde bemächtigte. Hurmuz aber sei eine Zeitlang ohne Macht über ihn geblieben“.

[4] trad. Blochet, Rev. hist. rel. 37, 1898, p. 41.

[5] Vgl. oben S. 345.

mandäische Maßangabe für die Breite des Höllenrachens (144 000 Parasangen)[1] genau ebenso mit dem Psephos 144 der Pherekydeischen *ΤΑΡΤΑΡΙΗ ΜΟΙΡΑ* zusammenträfe, und wenn es nicht, genau entsprechend dem orphischen, die Herrschaft über den Himmel symbolisierenden Zeusszepter *εἴκοσι πισύρων μέτρων*[2] im ʿUlema-i-Islam[3] hieße: „dans la création du monde, Ormuzd créa d'abord le ciel avec la mesure de vingt-quatre."[4]

Mit dieser Götternot und dem zeitweiligen Sieg des Ahriman vergleiche man nun wieder die orphische Überlieferung über Kronos und Ophion. Wenn Apollonios Rhodios[5] seinen Orpheus zur Leier singen läßt

> . . „ὡς πρῶτον Ὀφίων Εὐρυνόμη τε
> Ὠκεανὶς νιφόεντος ἔχον κράτος Οὐλύμποιο·
> ὡς τε βίῃ καὶ χερσὶν ὃ μὲν Κρόνῳ εἴκαθε τιμῆς
> ἣ δέ Ῥέῃ, ἔπεσον δ' ἐνι κύμασι Ὠκεανοῖο,
> οἳ δὲ τέως μακάρεσσι θεοῖς Τιτῆσι ἄνασσον
> ὄφρα Ζεύς ἔτι κοῦρος" κτλ . . .

so entspricht die Tyrannis des Drachen Ophiōn und der „weithingebietenden" Okeanostochter Eurynome, die in Phigalia,[6] mit einem Fisch-

---

[1] Oben S. 529₀ gegen Schluß der Anmerkung.

[2] Vgl. oben S. 438₅.

[3] Blochet p. 42; cf. oben S. 413₃.

[4] Zur Verwendung dieser vierundzwanzigteiligen Elle verweist Blochet richtig darauf, daß der Himmel nach dem Bundahesh ebenso hoch als breit als tief gedacht wird. Zugrunde liegt dem zwölfteiligen Chronosszepter (oben S. 437 Fig. 53 cf. 438₃) die Einteilung des Himmelskreises in kasbu (Doppelstunden), während die Vierundzwanzigteilung auf den (heute gebräuchlichen) Planetenstunden (*ὧραι ἰσημερινaί*) beruht. Das sechsteilige Phanesszepter würde sich durch Wincklers bekannte Annahme von Doppelmonaten verstehen lassen.

[5] I 503 ff.; orph. fragm. 35 Abel p. 158 ∾ Diels, FVS[2] 478 Z. 38 ff. Nro. 16. Die Vorlage muß wieder eine besondere orphische Schrift gewesen sein, in der der empedokleische *νεῖκος* eine entscheidende Rolle spielte, ohne daß dadurch vorempedokleische Entstehung ganz ausgeschlossen wäre. Sie begann mit dem Urzustand, in dem *γαῖα, οὐρανός* und *θάλασσα „τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ"* (cf. oben S. 506₅), *„νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα"* (v. 497 f.). Es folgt eine Schilderung der ewigen Pfade von Sonne, Mond und Sternen, die Entstehung der Berge und Flüsse. Den Schluß bildet die Geburt des Zeus, seine Kindheit in der diktäischen Grotte, bis zu seiner Ausrüstung mit dem Blitz durch die Kyklopen (v. 507—512). Wenn man das vorhergehende als kosmogonische Einleitung zu diesem breit behandelten Hauptthema fassen darf, dann paßt von allen überlieferten orphischen Schriftentiteln nur *„KOPYBANTIKON"*, ein bei Suidas Diels FVS[2] p. 470 Z. 6 f. (deest p. 29 sub. v. Brotinos) erwähntes Werk des Brontin von Metapont. Nichts von dem bei Apollonios Überlieferten spricht gegen diese Zuschreibung.

[6] cf. Pausan. VIII 41₄f.

schweif[1] abgebildet, von den Arkadern verehrt wurde, genau der usurpierten Herrschaft der Tihamat, der Tochter des Apsu[2] (= Himmelsozean ober und unter der Erde, griechisch *ἀβύσσος*) und ihres Buhlen, des Drachen Kingu im babylonischen Schöpfungsepos. Überdies bildet auch in der eranischen Version des Götterkampfes eine weibliche Personifikation des Bösen die treibende Kraft des ahrimanischen Aufstandes."[3]

Wenn endlich die Orphiker erzählen, daß der Drache und seine Gefährtin in die Fluten des Okeanos geschleudert werden, so erklärt das unmittelbar, warum in der mithräischen Kosmogonie von Osterburken (Fig. 60) als sechstes Bildchen neben dem Kampf gegen die Schlangenfüßler die ruhig liegende Gestalt eines Flußgottes mit der Urne erscheint, dessen Deutung als „Oceanus"[4] durch den Vergleich mit einer inschriftlich bezeichneten, mithräischen Darstellung dieses Gottes[5] gesichert ist. Gemeint kann damit nur sein, daß diese mithräische Theomachie am Ufer des Okeanus spielt und daß diese Lokalisierung für den inneren Aufbau des Mythus selbst von Bedeutung gewesen sein muß.

Das stimmt gewiß vorzüglich nicht nur zu der angeführten orphischen Legende von dem in den Okeanos gestürzten Ophion, sondern womöglich noch besser zu der Überlieferung bei Pherekydes,[6] die Heere des Kronos und des Ophiōneus hätten — genau so wie im zrvanitischen Mythus ein Vertrag der beiden Parteien[7] erwähnt wird —, gewisse *συνθήκαι* abgeschlossen, *„ἵν' ὁπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὠγηνὸν ἐμπέσωσιν, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους,*[8] *τοὺς δ' ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας τούτους*

[1] Vgl. oben S. 529$_0$ über die Fischgestalt der Tihamat.

[2] KB VI, 1 Z. 3 f. „Apsu, der Uranfängliche, der sie erzeugte und mummu Tihamat, die Allgebärerin".

[3] cf. Bundahesh c. III (Windischmann S. 60) „vom Anlauf des Feindes auf die Schöpfung ist im Gesetz gesagt: Ahriman ... wurde bestürzt, dreitausend Jahre sann er in dieser Bestürzung". Alle Dévs fordern ihn zum Kampf wider Ahura und die Amshaspauds auf, aber vergebens „bis daß die böse Ǵahi kam am Ende der dreitausend Jahre. Hierauf sprach sie zu Ganamino (-Ahriman): auf stehe unser Vater, denn ich will in der Welt diesen Kampf machen gegen den bösen Ahura etc." Ihr folgend geht Ahriman mit allen Dév's gegen die Lichter zu streiten.

[4] Über den Doppelstrom, der die Erde umfließt und die 18 daraus entspringenden Flüsse (cf. oben S. 204$_5$) siehe Bundahesh c. XX.

[5] Vgl. o. S. 455 Abb. 58 nach Cumont TMCM II p. 426 Fig. 360.

[6] Orig. c. Cels. VI 42 Diels FVS^2 p. 508 Nr. 4 Z. 24 ff.

[7] Oben S. 450$_3$. Bekanntlich ist auch in der Edda der Holm, zu dem die Brücke Bifrost führt, als Walstatt für den letzten Kampf der Götter vertragsmäßig bestimmt. Über die mythische „Grabenschlacht" in orientalischer Überlieferung s. Hugo Winckler, „Arabisch-semitisch-orientalisch" S. 46.

[8] Zu diesem Götterkampf am Okeanos vgl. Gruppe, Hdb. 434$_6$: Athene reinigt sich nach dem Sieg über die Giganten an den Quellen des Okeanos (Callimach. hymn. 5$_7$ ff.);

ἔχειν τὸν οὐρανόν“: die Sieger behaupten also bei Pherekydes den Himmel, Ophioneus und die Ophioniden aber werden in den Tartaros geworfen und dort von den Töchtern des Boreas, der Harpya und der Thyella bewacht.[1] Genau so heißt es aber in der zrvanitischen Theogonie des

---

Schol. Θ 479 AD; Justin XLIV, 4₁ verlegen den Gigantenkampf an den Okeanos bei Tartessos Worauf das Motiv zurückgeht, ergibt sich aus den an das oben Zitierte anschließenden Worten des Celsus: „*τούτου δὲ τοῦ βουλήματός φησιν* (sc. Celsus) *ἔχεσθαι καὶ τὰ περὶ τοὺς Τιτᾶνας καὶ Γίγαντας μυστήρια θεομαχεῖν ἀπαγγελλομένους καὶ τὰ παρ' Αἰγυπτίοις περὶ Τυφῶνος καὶ Ὥρου καὶ Ὀσίροδος.*“ Der Satz enthält den von Usener in seinem grundlegenden Aufsatz „heilige Handlung“, Arch. f. Rel.Wiss. 1904 VII B. S. 300 (Abschnitt „caterva“) noch vermißten Schlüssel zur mythischen Bedeutung des von Paus. III, 14₈₋₁₀ und Lucian, Anacharsis 38 ausführlich geschilderten, von Cicero mitangesehenen *δρώμενον* der spartanischen Epheben im Haine Platanistas. Dieses auch als Phoibaion bezeichnete Wäldchen war ringsherum von einem Wassergraben umgeben, über den nur zwei mit den *ἀγάλματα* des „Lykurgos“ und des „Herakles“ bezeichnete Brücken führten. Nach einem Lustrationsopfer und einem, den Ausgang des eigentlichen Turniers vorher andeutenden Kampf zweier, von den gegnerischen Parteien beigestellter Eber, rücken die in zwei Abteilungen geschiedenen Epheben über die jeder Schar durch das Los zugewiesene Brücke auf die Insel und beginnen eine wüste Rauferei „*μάχονται ἐν χερσὶ*“ (vgl. in dem oben S. 531 zitierten orphischen Götterkampf „*βίῃ τε καὶ χερσίν*“) „*καὶ ἐμπηδῶντες λὰξ δάκνουσί τε καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀντωρύσσουσιν*“. Das Ziel jeder Schar ist, die andre in das die Insel umschließende Wasser hineinzustoßen. „*τὸ γὰρ ἀπὸ τούτου εἰρήνη καὶ οὐδεὶς ἂν ἔτι παίσαιε.*“ Aus der angeführten Celsusstelle ergibt sich, daß diese „heilige Handlung“ (*μυστήρια*) als Darstellung der Titano- und Gigantomachie galt; in ihrer Milde bildet sie einen bezeichnenden Kontrast zu den wilden, mit Baumstämmen und Felsen geführten Kämpfen des dichterisch ausgeschmückten Mythus, auf die dann naturgemäß die gleiche Spielregel (*συνθήκαι, βούλημα*) übertragen wurde. Als Führer der siegreichen Schar betrachtete man in Sparta den Lichtgott der Dorer (Zeus oder Apollon) *Λυκο-όργος*, als Herrscher der Unterlegenen gilt der in der Erdtiefe wohnende „Heros“ (vgl. Ttzetzes ad Lykophr. 461 „*Ἄϊδης* [Hss. *Ἀΐτης*] *ὁ Ἡρακλῆς παρὰ Λακεδαιμονίοις*“), wahrscheinlich nach einer gerade in Sparta gut beglaubigten Anschauung (Rohde, Psyche⁴ I, 242₀, 244₄, 196₂) als Schlange vorgestellt. Das mythische Spiegelbild dieses Ritus ist der unglückliche Feldzug des Herakles und die mehrfach abgeschlagenen Einfälle der Herakliden gegen Sparta; Lykurg, dem Alkandros ein Aug ausschlägt, ist die mythische Verkörperung der bei diesem gröblichen Sportspiel durch Augenausdrehen zu Schaden gekommenen Epheben. Der ganze Ritus ist eine Kombination des Lustrationskampfes, der so häufig zur Saatzeit ausgefochten wird, mit dem — gewaltsam verabreichten — Lustrationsbad. Der ägyptische Mythus, auf den Celsus anspielt, ist der bekannte Kampf des Set-Typhon gegen Osiris und des rächenden Osirissohnes Horos gegen Typhon. Daß der Götterkampf auch in Ägypten dramatisch dargestellt wurde, ergibt sich aus Herodot II, 63. Celsus hat eine Fassung der Mysterien im Auge, nach der Osiris von Typhon — wie Dionysos von Lykurgus in Thrakien — ins Wasser gejagt wurde. Sein Körper wird dann — wie der des Dionysos — mit Netzen, in einer nächtlichen Feier, über die ich noch ausführlicher zu handeln hoffe, wieder aufgefischt.

[1] Vgl. oben S. 455₇.

ʿUlema-i-Islam am Schluß der Schilderung des Götterkampfes:[1] „puis les Esprits célestes s'emparèrent d'Ahriman, il le portèrent en enfer par ce même trou, par lequel il était entré dans le monde, et ils l'y attachèrent avec des liens célestes. Puis deux anges, l'Amshaspand Ardibehesht[2] et l'Ized[3] Bahrâm[4] restèrent là pour le garder."

Der einzige Unterschied zwischen der Überlieferung bei Apollonios Rhodios und der Theogonie des Pherekydes liegt darin, daß sich dort Kronos selbst mit eigenen Händen gegen den Drachen sein Recht verschafft, während der pherekydeische Kronos wohl als *ἡγημών* an der Spitze der Götter steht,[5] die eigentliche Kampfarbeit jedoch Zeus zu leisten scheint,[6] ähnlich etwa wie der homerische Agamemnon als Führer der Griechen, Achilleus aber als ihr rettender Vorkämpfer erscheint.[7] Gerade das schließt sich aber wieder besonders eng an die mithräische Kosmogonie von Osterburken an, die demnach in allen Einzelmotiven als getreues Spiegelbild der besprochenen orphischen und pherekydeischen Legenden gelten kann.

Von grundlegender Bedeutung ist dabei zunächst, daß der mithräische Bilderzyklus genau mit derselben Urtriade, dem Chronos, dem

---

[1] Blochet a. o. S. 447₅ a. O. p. 43; cf. Darmesteter, Ormuzd etc. p. 124 ff.

[2] Gottheit des zweiten Monats im iranischen Kalender, neupers. für avest. Aša vahišta = „beste Rechtlichkeit", eine der 7 Ameša Speñtas (ethisch umgedeutete Planetengottheiten). Im ʿUlema-i-Islam heißt es (p. 47 Blochet) „l'Amshaspand Ardibehesht est l'arbitre du chatiment (sc. des âmes)", d. h. er versieht als Totenrichter mit der Wage (= Planet Nebo-Mercur) die sonst dem Rašnu zugeschriebene Funktion am Jenseitstor.

[3] = avest. „yazatha" = Gottheit.

[4] neupers. für Verethragna, cf. Darmesteter, Ormuzd et Ahriman p. 125, hier der Planet Mars: vgl. die im ʿUlema-i-Islam (p. 44 Blochet) selbst überlieferte Liste Saturn (Kaivan), Jupiter (Hormuzd), Mars (Bahram), Sonne (Shîd), Venus (Nahîd), Mercur (Tîr), Mond (Mah). Für die Vergleichung mit Pherekydes kommt vor allem in Betracht, daß Verethragna (-Bahram) im Avesta (Yašt XIV, 2. 7. 9. 11. 15. 19. 25) als Windgott bezeichnet wird. Ähnlich ruft Ormuzd Yašt XV, 3 den Luftgott Vayu gegen Ahriman zu Hilfe.

[5] Diels FVS² p. 508 Z. 20 ff. Fr. 4 „*Φερεκύδην δὲ . . . μυθοποιεῖν στρατείαν στρατείᾳ παρατατομένην καὶ τῆς μὲν ἡγεμόνα Χρόνον ἀποδιδόναι, τῆς δ'ἑτέρας δ' Ὄφιωνέα. προκλήσεις*" (homerische Streit- und Herausforderungsreden, offenbar wie in dem *ἱερος γάμος*-Fragment in Form der oratio recta wiedergegeben; s. Pollux IV, 84 über den *Πυθικὸς νόμος*: „*ἐν δὲ τῷ κατακελευσμῷ προκαλεῖται τὸν δράκοντα*") „*δε καὶ ἁμίλλας*" (Einzelkämpfe, vgl. in der Schilderung des entsprechenden *δρώμενον* bei Pausanias a. o. S. 533₀ a. O. „*ἀνὴρ μὲν δὴ πρὸς ἄνδρα τὸν εἰρημένον τρόπον μάχεται*") *ἱστορεῖ κτλ. . .*"

[6] Diels FVS² p. 508 Z. 19 f. Nr. 5 „*ἔνθα*" (sc. in den Tartaros) „*Ζεὺς ἐκβάλλει θεῶν ὅταν τις ἐξυβρίσῃ*".

[7] Vgl. auch oben S. 307—309 das analoge Verhältnis des Saul — in der Rolle des Mondgottes, wie Winckler GJ II, 169 u. 224 f. gezeigt hat — zu dem Retterhelden David (Dôd-Tammuz).

Himmelsgott und der Erdgöttin einsetzt wie die Kosmogonie des Pherekydes selbst. Mehr noch, die unverkennbar lunare Auffassung des Chronos als Fruchtknoten in der Blüte auf dem Osterburkener Relief[1] bietet ein treffliches Gegenstück zu dem solar aufgefaßten Zeus-Helios des Pherekydes. Darf man diese Parallele verwerten und auch bei dem Ionier wie bei den Orphikern[2] den Chronos ganz sinnlich dem Mond gleichsetzen, dann bestätigt sich auch von dieser Seite her die schon aus der Verwendung der Ausdrücke „Heptamychos" und „Pentemychos"[3] zu erschließende Folgerung, daß Pherekydes die zwei „großen Lichter" Sonne und Mond als unerschaffen dem durch die Götterzeugung entstandenen „Pentekosmos" entgegengesetzt hat; die Urtriade des Zeus-Aither-Helios, des Chronos-Kronos-*Mēn und der Hera-Chthonie-Gē, zusammen mit den drei Zeugungen des Chronos *πῦρ*, *ὕδωρ* und *πνεῦμα* entsprechen dann genau dem eranischen Kultsystem, das Herodot[4] vorfand, wenn er berichtet, daß die Perser, außer dem „ganzen Umkreis des Himmels, den sie *ΔιαF* nennen", noch „der Sonne,[5] dem Mond[6] und der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden opfern".

Eine wesentliche Abweichung der mithräischen Doktrin von der Lehre des Pherekydes wäre nur, daß bei dem Griechen alle drei Urwesen unerzeugt und ewig sind, während die mithräische Kosmogonie sowohl nach dem Zeugnis der oben[7] besprochenen Denkmäler über das zweigespaltene Ei des Zrvan als auch nach der Einteilung des Osterburkener Zyklus — der Himmel und Erde anscheinend nach dem

[1] Vgl. oben S. 520—525.

[2] Oben S. 478$_4$, 479$_0$. Hierher gehört endlich noch v. 3 im orphischen Kronoshymnos (XIII Abel p. 65 „*ὃς δαπανᾶς μὲν ἅπαντα καὶ αὔξεις ἔμπαλιν αὐτός*", der in seiner Gegensatzsymbolik an das Sophokleische „*ἅπανθ' ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος Χρόνος φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται*" erinnert und sich offenbar auf den weitverbreiteten Aberglauben bezieht, daß Lebewesen und Pflanzen (cf. Frazer GB^3 IV, 369 ff.) ja selbst gewisse Steine („*συμφθίνοντες καὶ συναυξοῦντες λίθοι τινές*" Anonym. in Ptolem. Tetrabibl. p. 2—3) mit dem ab- und zunehmenden Mond schwinden und wiederwachsen.

[3] Vgl. oben S. 331 dazu S. 305$_2$, Abb. 37 u. 38.

[4] I, 131: „a classical description of the religion of the Persians which answers with wonderful accuracy to the picture of Indo-Iranian religion as restored by the comparative method" (Moulton transact. IIIrd Intern. Congr. Hist. Rel. Oxford 1908 II, 97). Die nächste Parallele bietet die bei Theo Smyrn. c. 8 (Diels, Elementum p. 49$_4$) erhaltene Aufzählung der orphischen Schwurgötter „*Πῦρ, Ὕδωρ, Γαῖα, Οὐρανός, Σελήνη, Ἥλιος, Φάνης, Νύξ*" und die Götterliste des Epicharm Diels FVS^2 p. 92 Z. 23 ff.

[5] Über die solare Auffassung des Diav in der „Scheibe", die Gleichsetzung des *κύκλος οὐρανοῦ* und des *δίσκος ἡλίου* vgl. o. S. 365—370.

[6] Ein persisches Opfer für den Mond ist bei Nicol. Damasc. fr. 66 p. 401 Müller bezeugt.

[7] Oben S. 416 ff.

Zeitgott in einem besonderen Rahmen einführt —, die beiden zuletztgenannten kosmischen Wesen als erzeugt betrachtet. Das Verhältnis der beiden Dogmen ist einfach das eines reinen Zrvanismus, der alle andern Gottheiten für jüngere Abkömmlinge des Zeitprinzips erklärt, zu einer Lehre, die einerseits dem lichten, ethisch verklärten Himmelsgott des Maçdäismus, andrerseits aber der gerade in Kleinasien so hochverehrten, mit Chronos zu einer Syzygie verbundenen[1] Göttermutter die gleiche Ehre der Anfangs- und Endlosigkeit nicht vorenthalten wollte.[2] Die richtige Würdigung dieser Umbildung erfordert einen Überblick über eine ganze Reihe verwandter Erscheinungen: man wird sich gegenwärtig halten müssen, daß einerseits mithräische Inschriften trotz des zrvanistischen Grundzugs der Mysterien von einem „Caelus aeternus Jupiter“[3] sprechen, der mit einer „dea aeterna“[4] gepaart wird, während andrerseits die orphischen Kosmogonien im engeren Sinn zweifellos Zeus und Hera bezw. Gaia für gezeugte Gottheiten, jünger als der uranfängliche[5] Chronos erklären. Dasselbe Verhältnis besteht zwischen den orphischen Texten, die Chronos zum Weber des Himmels und zum Weltbaumeister machen,[6] und der Kosmogonie des Pherekydes, die diese Rolle auf den Zas Demiurgos überträgt,[7] geradeso wie die antizrvanistische, bei Plutarch[3]

---

[1] Oben S. 389—391.

[2] Der Widerspruch mit den immer noch festgehaltenen Mythen der Zeugung des Diav durch Zrvan wird durch ähnliche Spekulationen, wie sie die christlichen Trinitätsdogmatiker über die Coeternität und Präexistenz des Gottsohnes zutage gefördert haben, übertüncht worden sein.

[3] Oben S. 373$_1$.

[4] Über „dea aeterna“, bezw. „luna aeterna“ vgl. die Zusammenstellung der einschlägigen Inschriften von Cumont, Rev. arch. III$_{XI}$ 1888^1 184—192; dazu v. Premerstein, Arch. epigr. Mitt. a. Öst.-Ung. 1892, 81. Diese Inschriften gehören nicht unmittelbar dem mithräischen Kreis an. Ich erwähne sie, weil die Grenzen zwischen dem „deus aeternus“, mit dem diese „aeterna“ gepaart ist, und dem Caelus Aeternus der Mithriasten eine fließende ist. Vgl. ferner die manichäische Vorstellung von der „Terra ingenita“ Fihrist trad. Flügel, Mani p. 86.

[5] Vgl. oben S. 506$_2$. Von dem albernen Machwerk des Hieronymus, der den Chronos aus feuchter Erde — d. h. aus der vom Himmelsgott befruchteten Terra Mater — hervorgehen ließ und dem davon abhängigen Hymnus (oben S. 393$_1$, 394$_1$) darf hier abgesehen werden.

[6] Oben S. 105 Text Nr. 39 und S. 110 Text Nr. 52.

[7] Vgl. oben S. 444$_5$ über den späten orphischen Hymnus, in dem *πῦρ*, *ὕδωρ* und *πνεῦμα* in Zeus, statt in Chronos kreisen, S. 449$_3$ Zeus als *„πάντων κεραστής“* an Stelle des die Elemente mischenden Chronos endlich zu dem altpythagoreischen Symbolum (oben S. 385$_0$) der *„δάκρυα Κρόνου“* die spätorphische Umbildung bei Clemens Alex. V 8, 50: *„Ἐπιγένης ἐν τῷ περὶ τῆς Ὀρφέως ποιήσεως τὰ ἰδιάζοντα παρ’, Ὀρφεῖ ἐκτιθέμενός φησιν . . . δάκρυα Διὸς τὸν ὄμβρον δηλοῦν“*. Unter orphischem Einfluß dürfte endlich

und im Minokheird[1] erhaltene Doktrin das Weltei des Chronos zu einer Schöpfung des Ahura Mazda macht.

Auf eine religionsgeschichtliche Formel gebracht, heißt das, daß das Göttersystem des Pherekydes einerseits die antizrvanistische Verschmelzung der Attribute des Zrvan mit dem Himmelsgott,[2] andrerseits jenen allmählich bis ins Herz der persischen Welt vorgedrungenen semitischen Einfluß voraussetzt, auf den man die unter Artaxerxes II (404—358 v. Chr.) unvermittelt selbst im Eschatokoll der Königsurkunden auftretende Anrufung der Anahita[3] zurückzuführen hat.

Die nächste Frage, die sich aus dieser Sachlage ergibt, ist — da der Einfluß der Theologie des in Kleinasien seit prähistorischer Zeit so tief eingewurzelten Kultes der Muttergöttin beständig wirksam gewesen sein muß — die nach dem Ursprung und der zeitlichen Stellung der antizrvanistischen Polemik. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: eine Gottheit von so ausgesprochen astrologischem und amoralisch-fatalistischem Charakter wie diese Personifikation des Zeitenlaufs und des Verhängnisses in der Gestalt des unerbittlich gleichgültigen Zrvan-Baḥtəm ist unverträglich mit einer Religion tätiger Selbstbestimmung und durchgehend ethischer Grundauffassung, die mit unverhüllter Feindschaft auf alle Magie und Astrologie zurückblickt, die den alten Namen 'Diav' des Himmelsgottes der arischen Naturreligion, wohl hauptsächlich wegen dieser Abneigung gegen den fatalistischen Kult des Sternenhimmels, durch einen teils un-

---

auch der mit dem bekannten „*Ζεὺς ἀρχή*“ (orph. fragm. 164 Abel p. 218) oder „*Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα κτλ.*“ (fr. 123 p. 202 Abel) parallel laufende dodonäische Hymnus der Peleiaden „*Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστι, Ζεὺς ἐσσεται, ὦ μεγάλε Ζεῦ*“ *κτλ.* (Pausan. X 12$_{10}$) entstanden sein, in dem die Eigenschaften des *Χρόνος ἀγένητος* und *ἀνώλεθρος* auf den ursprünglich mit einer Geburtsfeier, ja mit Grabkulten verehrten Himmelsgott der Griechen übertragen sind.

[1] Oben S. 410$_2$.

[2] Vgl. oben S. 408$_5$ und die Formel im Bundahesh c. 1 „Jenes Ewige, mit unbegrenzter Zeit begabte, ist nämlich Ormuzd; und der Ort (oben S. 415$_9$, 468$_{11}$) und das Gesetz und die Zeit Ormazd's war, ist und wird immer sein“ (cf. oben S. 478$_4$). „Ort“ (gah) und „Zeit“ sind natürlich Zrvan als „*Τόπος ἢ Χρόνος*“. Das „Gesetz“, das unmittelbar vorher mit dem „anfangslosen Licht“ (anagro raoçao“) gleichgesetzt erscheint, ist die ethische Umdeutung des mit Zrvan gepaarten Verhängnisses („Bahtəm“), der *Τύχη*, bezw. des Glanzes („p'ark“), d. h. der schon bei den Mithriasten (oben S. 415$_4$) dem *Αἰθήρ* = anaghrô raoçaô = אור קדמין = „Urlicht“) gleichgesetzten *Ἀνάγκη*. Alle diese Begriffe sind nun in Ahura aufgelöst, der selbst den Titel Dathušo (Schöpfer) und Maçda (= *προμήθευς*“; oben S. 513$_4$, 514$_2$) vom Zrvan überkommen hat.

[3] Über den semitischen Namen Anahita, die „Vollbusige“, vgl. Blochet, Rev. linguist. 35 B. 1902 S. 5 ff. Cumont RE I 2030$_{13}$; Hommel GGGAO 200, (nach Jensen); Zimmern KAT^3 422$_6$.

durchsichtigen,[1] teils ethisch deutbaren Fremdnamen ersetzte, die die Planetengötter als solche zu bösen Dämonen herabwürdigte und überdies durch die sieben ethischen Abstrakta der Amshaspauds verdrängte. Führt man alle die aufgezählten, einem einheitlichen Ziel zustrebenden Reformen mit den besten gegenwärtig maßgebenden Kennern auf die persönliche Initiative des Zarathustra zurück, dann kann auch die Polemik gegen die überragende Stellung des Zrvan keinem andern als diesem Reformator der eranischen Religion zugeschrieben werden. Damit kommt man aber, dem seit Jackson fast[2] allgemein als glaubwürdig angenommenen, traditionellen Ansatz folgend, eben in die der Entstehung der pherekydeischen Theogonie unmittelbar vorausgehende Zeit des 7.—6. Jahrhunderts v. Chr. Die mithräische Doktrin und — im engsten Anschluß an sie — die orphischen Lehren vom urzeugenden Chronos als Weltschöpfer wurzeln in der vorzoroastrischen, unter dem Einfluß babylonischer Astralmystik in ein festes kosmologisches System gebrachten eranischen Naturreligion der kleinasiatischen Magusäer. Die Einführung eines anfangslosen, urguten Lichtgottes, des Zeus-Aither, des genauen Gegenstückes zum avestischen Urlicht „anagrô raoçaô“, die Übertragung der bewußten, weisen Schöpfertätigkeit, der Erzeugung des Welteies, der Weltenwebe und — wie ich unten zu zeigen hoffe — des Weltbaues von dem *σοφὸς τέκτων* und *ποικίλτης* Chronos auf den Zeus Demiurgos ist ein Zugeständnis an die neue Theologie von Ostiran, deren erste Denkmäler gerade in den ältesten Inschriften der Achaemeniden vorliegen, die die Schöpfung des Himmels und der Erde dem

---

[1] Oben S. 366₃.

[2] In der allerletzten Zeit hat allerdings Eduard Meyer, Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch. 1908 S. 1 ff. die Verläßlichkeit dieser parsischen Tradition angezweifelt, und es muß ihm zugegeben werden, daß sie in einer Reihe von nachprüfbaren Fällen durchaus versagt. Meyer glaubt aus dem für das Jahr 715 v. Chr. durch eine Sargonurkunde bezeugten Vorkommen des Namens Maçdaka erschließen zu können, daß Zarathustra spätestens um 1000 v. Chr. aufgetreten sein muß. Allein die Voraussetzung, daß der Name Maçda für die Zarathustrareligion ebenso bezeichnend sei, wie der des Christos für das Christentum, trifft trotz des oben S. 366₃, 367₀ Bemerkten durchaus nicht zu. Der „Wissende“ kann längst vor der Reform eine beliebte und für die Namenswahl maßgebende Epiklese des Himmelsgottes oder eines der großen Gestirne (vgl. oben S. 388₈, 389₁), ja des Zrvan selbst gewesen sein, gerade so wie es Messiasgläubige, d. h. *Χριστιανοί* oder Nosairier gewiß vor Jesus gegeben hat. Immerhin haben auch Jackson u. a. schon darauf hingewiesen, daß es sich aus vielen Gründen empfehlen würde, den traditionellen Ansatz der Zarathustrischen Bewegung etwa um ein Jahrhundert zurückzuschieben. Das würde dann auch zu der Tatsache, daß sich schon im 7. Jahrhundert in Kleinasien, weit weg vom baktrischen Ursprungsland der neuen Theologie ihr Einfluß so stark geltend macht, viel besser passen.

großen Gott Ahura zuschreiben. Die Ableitung der Elementargötter des Feuers, des Wassers und der Luft von der Urzeugung des Chronos dagegen, und die jener Erd- und Muttergöttin, die Zarathustra zu einer Personifikation der Gebetsmacht verflüchtigt hat, eingeräumte Urewigkeit schließt sich noch eng an die Populärreligion der kleinasiatischen Magusäer und Kybeleverehrer an.

Dabei ist es durchaus möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß dieses religionsgeschichtlich gewordene System mit einer, wenn auch noch so naiv vorgetragenen, philosophischen a priori Begründung vorgetragen worden ist. Niemand wird nämlich verkennen, daß schon diese urtümliche, halbmythische Kosmogonie in eigenartig persönlicher, am ehesten der „vierfachen Wurzel der Welt, Zeus, Hera, Nēstis und Aidoneus“ bei Empedokles[1] vergleichbaren Form die später kanonisch gewordenen fünf Elemente[2] einführt: Zeus vertritt den Aether, oder besser gesagt, er ist wesensgleich mit diesem schon bei Homer[3] streng von der Luft geschiedenen Lichtstoff des Himmelsglastes, Hera-Chthonie-Gē ist selbstverständlich die Erde, die drei von Chronos gezeugten Götterreihen der Okeaniden, der Kyklopen und der Windgötter stellen Feuer, Wasser und Luft dar. Dabei ist nicht zu übersehen, daß die drei zuletzt-

---

[1] Fr. 6. Diels FVS[2] p. 195 Z. 8. Vgl. die Zeugnisse bei Zeller I[5] 758[3]. Nach fr. 7 nennt auch E. diese *„τέσσαρα πάντων ριζώτατα“* „anfangslos“ (*ἀγέννητα*). Fr. 16 v. 18 (FVS[2] p. 178 Z. 15) stehen für die mythischen Namen die „physikalischen“ *„πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος“*.

[2] Gomperz, Griech. Denker[2] I, 70 hat die Deutungen *Ζεύς = Αἰθήρ* und *Χθονίη = Γῆ* übersehen, und deshalb die Dreizahl der Elemente „aus später und darum vielleicht getrübter Überlieferung“ durch „Rauch“ und „Finsternis“ ergänzen wollen. Die Anm. S. 427 zeigt, daß die angezogene „späte“ Überlieferung manichäisch ist. Abgesehen davon, daß die Überlieferung bei Pherekydes keiner Ergänzung bedarf, sind „Rauch“ und „Finsternis“ die ahrimanischen *ἀντιστοιχεῖα* der Manichaer gegen „Feuer“ und „Licht“, gehören also in ein ganz unvergleichbares, dualistisch angelegtes System. Immerhin ist der Hinweis auf die Manichäer deshalb wertvoll, weil bei diesen persischen Gnostikern tatsächlich eine ganze Reihe von Elementenlisten (vgl. die mit Berücksichtigung der neuen Turfanfragmente angelegte Zusammenstellung bei Bousset, Hauptprobleme S. 231) überliefert ist, die alle auf der Fünfzahl aufgebaut sind. Nichts wäre verkehrter als hier an aristotelischen Einfluß zu denken. Über die fünf Elemente Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde bei den Indern vgl. Garbe, Sāṃkhya-Philosophie 1894 S. 93.

[3] *Ξ* 289 *„δι' ἠέρος αἰθέρ' ἱκάνεν“* (über die strenge Unterscheidung von *αἰθήρ* und *ἀήρ* bei Homer s. Lehrs, Aristarch 167 ff.) genügt allein, um Zellers Bedenken (I[5] 83[2]) gegen die Zuschreibung der „Philolaischen Fünfzahl der Elemente“ an Pherekydes (Preller, Conrad u. a.) zu entkräften. Seine eigene ibid. 760 vorgetragene Theorie, daß das — sehr fragliche — Dreiersystem der Elemente bei Heraklit älter sei als die *τέσσαρα ῥιζώματα* des Empedokles, und diese wieder eine Vorstufe der fünf Elemente bei Philolaos, ist rationalistische Konstruktion vom reinsten Wasser.

genannten — der unbeständig spielende nur in der Bewegung bemerkbare Lufthauch, das gestaltlos wogende Wasser, und die unfaßbare Flackerlohe des Feuers — gerade diejenigen sind, die sich der Erfahrung nur in dem ihnen wesentlichen Zustand steter Bewegung darbieten, während die starre, unerschütterliche Erde „*ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί πάντων ἀθανάτων*“ [1] und der wandellose Lichtglanz des reinblauen, südlichen Himmels sinngemäß als unerzeugte Urwesen gelten. In anschaulicher Verkörperung werden hier die zwei von dem späten Pythagorismus des platonischen Timäus (27 D) abstrakt unterschiedenen Kategorien des Weltganzen einander gegenübergestellt: hier „*τὸ ὂν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον*“, dort das „*γιγνόμενον μὲν ἀεὶ καὶ ἀπολλύμενον*,[2] *ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν*“, — die zwei Welten des zeitlos ewigen Seins ohne Anfang und Ende einerseits, des zeitlichen Werdens ohne faßbare Beständigkeit andrerseits, die erst durch die monistische Folgerichtigkeit des Heraklit bezw. seiner eleatischen Gegner in einen unüberbrückbaren Gegensatz geraten sind. Ich zweifle nicht daran, daß die Polemik beider Schulen, das leidenschaftliche *πάντά ῥεῖ* der Herakliteer und der ontologische Gegenruf, die Warnung des Parmenides vor dem täuschenden *παλίντροπος κέλευθος*, sich gleichmäßig gegen die altjonische „pythagoreische“ und vorpythagoreische Lehre richten, deren älteste Fassung ich bei Pherekydes vorzufinden glaube. Darf aber dieser Gegensatz zwischen dem Beharrenden und Veränderlichen — natürlich ohne die entsprechenden Begriffe, etwa in der mythischen Form wie die Orphiker und Herakliteer [3] in Rhea den „Fluß der Dinge“ sahen — bei Pherekydes als bewußt vorausgesetzt werden, dann darf ihm wohl auch in primitiv anschaulicher Form, eine ähnliche Überlegung zugemutet werden, wie sie der Timäus [4] über das wahrhaft Seiende anstellt: dieses muß, meint Plato, körperhaft (*σωματοειδές*) sein; dazu gehört aber zweierlei „*ὁρατὸν ἁπτὸν τε δεῖ εἶναι*“. „*Χωρισθὲν δὲ πυρός*“ heißt es aber weiter — und dafür muß dem älteren pherekydeischen System entsprechend „*χωρισθὲν δὲ αἰθέρος*“ eingesetzt werden — „*οὐδὲν ἄν ποτε ὁρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἁπτὸν ἀνεύ τινος στερεοῦ, στερεὸν δε οὐκ ἄνευ γῆς*“. Ohne „Lichtglanz“ nichts Sichtbares, ohne „Erde“ nichts Räumliches, ohne beide kein Sein.

Explizite stand das freilich bei dem „*θεολόγος*“ Pherekydes, der den Späteren [5] mehr ein Märchenerzähler für Kinder, als ein Philosoph zu

---

[1] Hesiod *Θ* 117.

[2] Ibid. 28 C.

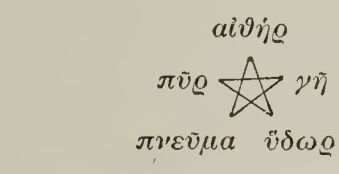
[3] Oben S. 397$_1$ (Abel fr. orph. 38) und das S. 464$_0$ zitierte Schol. Apoll. Rhod. I, 1098.

[4] p. 32 B.

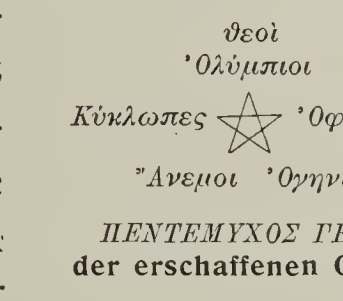
[5] Plato Sophist. 242 C „*Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεταί μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν, ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖ δὲ ἀλλήλοις ἐνίοτε αὐτῶν ἄττα πῇ τοτὲ δὲ καὶ φίλα*

sein schien, und dessen Aufzählung der Urstoffe noch Zeller,[1] weiß Gott warum, eine „unmethodische“ gescholten hat, kaum zu lesen. Allein die Wissenden werden sich wohl etwas dergleichen gedacht haben, wenn sie lasen, daß gerade die Erde, Hesiods ewig unerschütterlicher Göttersitz und das Lebenslicht der Welt, Zas-Aither, von jeher da waren, und daß die Zeugung der ewig kreisenden, fließend bewegten Stoffe von Chronos der „*κίνησις καὶ περιφορὰ τοῦ ὅλου*“ [2] ausging. —

Jeder weitere Einblick in den Aufbau der Pherekydeischen Schrift scheint mir an der scharfen Unterscheidung dieser fünf teils ewigen, teils erzeugten, ursprünglich „in fünf Winkeln gesonderten“ [3] Urwesen *Αἰθήρ, Πῦρ, Πνεῦμα, Ὕδωρ, Γῆ* von den durch Mischung aus ihnen entstandenen „fünf Winkel füllenden Götterscharen“ zu hängen. Drei *γενεαὶ θεῶν* müssen gleich zu Anfang, jedenfalls vor der Götterschlacht aus dem Schoß der Zeit hervorgegangen sein: *κατ' ἐπικράτειαν* je eines der Elemente Feuer, Wasser und Wind entstehen bei der Mischung im großen Chaos die Feuer-, Wasser- und Windgottheiten:[4] ihre Teilnahme am Kampf ist verbürgt, da ja Zeus — wohl mit Hilfe des von den Feuergöttern geschmiedeten Blitzes[5] — seine Gegner in die Fluten des „Ogēnos“ treibt und die besiegten und gefesselten von den erbarmungslosesten der



Pentekosmos der Urstoffe
ἐν πέντε μυχοῖς διηρημένων.



ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ ΓΕΝΕΑ
der erschaffenen Götter.

γιγνόμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγόνων παρέχεται“ muß sich zwar nicht unbedingt, wie Zeller I[5] 82$_2$ und Diels FVS[2] p. 40 Z. 4 annehmen, auf Pherekydes beziehen, ist jedoch jedenfalls bezeichnend für die spätere Wertung derartiger Schriften, von denen es mehr gegeben haben wird, als man heute nachweisen kann.

[1] I[5] p. 760 Z. 1.

[2] Pythagoräische Definition der Zeit bei Aristot. Phys. IV, 10. 218a 33, cf. Simplic. S. 700$_{17}$. Dazu oben S. 423$_2$ die zwei letzten Zitate.

[3] Oben S. 354. Vgl. hierzu die Annahme Plutarchs def. orac. 22—37 bei c. 32—34, 37 die Annahme von fünf ursprünglichen, den fünf Elementen entsprechenden Welten.

[4] cf. oben S. 454—458.

[5] Vgl. oben S. 457$_5$. Daß es eine orientalische Parallelsage gegeben hat, scheint sich aus Castor bei Euseb. ed. Schöne p. 54 zu ergeben: „Belus rex erat Assyriorum et sub eo Kyklopes (= Anunaki?) Jovi (= Marduk, die armenische Übersetzung hat „Aramazd“) adversus Titanos pugnanti fulgura fulminaque ignea auxilio in proelio attulerunt“. Man beachte auch hier Bēl, den älteren Gott als „rex“, Marduk-Juppiter als siegreichen Kämpfer. An die „Anunaki“ für die „Kyklopes“ denke ich wegen KBVI$_1$ S. 237/8 Z. 104 f. „die Anunaki erhoben die Fackeln, machen das Land mit ihrem Glanz erglühen“. Unter den Fackeln können nach dem Zusammenhang nur Blitze verstanden werden.

Windgötter bewachen läßt.[1] Eine vierte Schar — einstweilen unbekannten Ursprungs — sind natürlich die aufrührerischen Ophioniden selbst; eine fünfte endlich muß — obwohl keine Spur von diesen olympischen Göttern, in denen zweifellos die griechische Mythologie schließlich zu ihrem Rechte kam,[2] erhalten ist — aus dem Bund des Zeus und der Hera entsprossen sein, wenn anders man nicht die ungeheuerliche Annahme eines unfruchtbaren *ἱερὸς γάμος* auf sich nehmen will.

Fraglich bleibt nur, ob die olympischen Götter vor oder nach der „*Οφιωνέως γένεσις*“ [3] dem Liebesbund des Zeus und der Erdgöttin entsprießen, und ob sie, wie in den sonst vorhandenen Darstellungen der „*θεῶν μάχη*“ [3] gegen die Schlangenfüßler schon mitkämpfen oder nicht.

In der Kosmogonie von Osterburken[4] ist zweifellos der *ἱερὸς γάμος* mitsamt den daraus hervorgegangenen Göttersprossen vor dem Kampf gegen den Drachengott dargestellt; offenbar ist zwischen den beiden Motiven kein innerer Zusammenhang angenommen: etwa in folgender Weise könnte man sich den vorauszusetzenden Gang der Erzählung mit Hilfe der orphischen, bei Apion benützten Kosmogonie[5] vergegenwärtigen. Zrvan zeugt die Urfrucht, aus der oberen Hälfte der Schale wird der Himmel, aus der unteren die Erde; die beiden vermählen sich, zeugen die drei Jahreszeiten und vielleicht noch andere, nicht dargestellte Gottheiten. Inzwischen aber ist aus den schweren Teilen der vom Inneren des Eies „*γόνιμος ὑπολῃφθεῖσα ὕλη*“ [6] der schlangenfüßige Ahriman entstanden und hat die Welt mit den Scharen seiner Divs überfallen und besetzt.[7] Zrvan, unfähig, wie er sich fühlt, der Weltnot zu steuern, überträgt Blitz und Herrschaft dem Himmelsgott, dieser treibt dann den Götterfeind und die Seinen in die Fluten des Okeanos und erlöst so die Erde.

[1] Auf dem mithräischen Altar von Angera ist wiederum neben dem gigantenbekämpfenden Zeus (oben Fig. 61 S. 529) ein ebensolcher Poseidon (= Apam napão) mit dem Dreizack dargestellt (s. Cumont, TMCM II p. 204 Fig. 104). Nimmt man dazu den bekannten iranischen Mythus vom Kampf des Feuergottes Atar gegen die Schlange Ahi (oben S. 530_1), die Bewachung des besiegten Ahriman durch den Windgott Verethragna und die Unterstützung des Ormuzd durch Vayu (oben S. 534_4), so wird man wohl annehmen dürfen, daß auch beim persischen Götterkampf die drei reinen Elemente mit dem Himmel gegen den Bösen kämpften.

[2] Auch in der rhapsodischen Theogonie der Orphiker und den verwandten, jüngeren Schriften schließt sich an die fremdartigen Urwesen — Chronos-Nyx, Adrasteia-Ananke, Aither, Phanes, Erikepaios und dergl. mehr eine Reihe jüngerer Götter an, die durchaus dem bekannten olympischen Pantheon entnommen sind.

[3] Vgl. die S. 543 oben zitierte Maximosstelle.

[4] Abb. 60 cf. o. S. 519 ff.

[5] Oben S. 398_3 cf. 421 ff.

[6] Oben S. 420_8, 461_2.

[7] Oben S. 529 f.

Vergleicht man mit diesem Bilderzyklus die oben[1] angeführte Schlagwortreihe „*Ζὴν καὶ Χθονίη καὶ ὁ ἐν τούτοις ἔρως, ἡ Ὀφιωνέως γένεσις, ἡ θεῶν μάχη, τὸ δένδρον καὶ ὁ πέπλος*“ bei Maximos von Tyros, so muß die Pherekydeische Theogonie — unter der gewiß naheliegendsten Voraussetzung, daß Maximos ihre Szenenfolge richtig wiedergibt — etwas abweichend aufgebaut gewesen sein. Von dem anderweitig gesicherten Anfang des Ganzen, den Urzeugungen des Chronos[2] — entsprechend dem ersten Osterburkener Bildchen — schweigt Maximos und beginnt gleich mit der „Liebe“ (*ἔρως*) zwischen Zeus und Chthonie. Wäre damit eine Liebesvereinigung, also der in dem Papyrusfragment behandelte *γάμος* gemeint, so könnte nicht die unzweifelhaft zur Hochzeitsfeier gehörige Mantelwebe (*πέπλος*) nach der Geburt des Ophioneus und dem Götterkampf angeführt sein. Die naheliegendste Annahme ist die, daß der eingangs erwähnte *ἔρως* die äschyleische Szene der ungestillten Liebessehnsucht[3] zwischen Himmel und Erde darstellt, daß sich aber der Verbindung der beiden Gottheiten zunächst Hindernisse entgegenstellen, die erst durch den Götterkampf gegen Ophioneus, die notgedrungene Abdankung des Chronos und den Sieg des Zeus aus dem Weg geräumt werden.

Welche Schwierigkeiten sich den Liebenden entgegenstellen, ist vielleicht in der Überlieferung angedeutet: Chronos übt ja zuerst die Herrschergewalt aus;[4] er könnte es sein, der dem Zeus die Braut neidet, und sie eifersüchtig vor ihm hütet, selbst wenn man sich dafür nicht auf die von Hermias unmittelbar nach der Erwähnung der Urtriade Zēn, Chthoniē und Chronos besprochene „*ζηλοτυπία τοίνυν τῶν γερόντων πρὸς ἀλλήλους*“ berufen dürfte;[5] gibt es doch auch sonst Spuren genug von

---

[1] S. 526$_3$.

[2] Oben S. 443 ff. und 454 ff.

[3] Vgl. oben S. 540$_5$ f. „*φίλα γιγνόμενα*“.

[4] Oben S. 527$_5$.

[5] Das o. S. 348$_2$ und 359 angeführte Zitat fährt nach „*ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα*“ mit den eben im Text angeführten Worten fort. In den Sitz.Ber. Berl. Akad. 1897 S. 155 hat DIELS daraus eine „Eifersucht“ zwischen Zeus und Chronos herausgelesen. FVS^2 p. 507 dagegen hat er die in der ersten Auflage abgedruckten fraglichen Worte weggelassen mit der Begründung (B. II p. VII Berichtigungen u. Zusätze): „Hermias fügt zu: *ζηλοτυπία* etc. was mir Scherz des Verfassers zu sein schien.“ Wenn ich DIELS richtig verstehe, so bezieht er auch jetzt noch *ζηλοτυπία* auf die beiden Urwesen, die scherzhaft als *γέροντες* (cf. oben S. 383$_3$, 392$_4$, 450; Luc. Am. 12 „*γέροντος χρόνου*; Phädr. V, 8 „Chronus calvus“; Nonn. Dionys. I, 383; II, 565; XII, 45; VI, 178; VII, 226; XXXVIII, 90 „*Κρόνος γέρων*“; „*Αἰὼν γέρων πρωτοφανής*“ ibid. VII, 10) bezeichnet wären. Diese Auffassung würde sehr gut zu dem oben ermittelten passen, und ich würde mich freuen, wenn sie sich halten ließe. Die Frage kompliziert sich jedoch dadurch, daß unmittelbar vor den von DIELS angeführten

einer alten Überlieferung, nach der Kronos — aus Furcht um seine Herrschaft oder ähnlichen Gründen — den *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Hera zu verhindern versucht hätte: so wenn es bei Homer[1] heißt, daß sich die beiden Götter an den Enden der Welt beim fernen Okeanos *„φίλους λήθοντε τοκῆας“* vermählt hätten.

Am deutlichsten aber erscheint dieser Zug vom neidischen Kronos als Hüter der Braut in der Danaelegende, wo ja auch die kosmische Grundbedeutung des *γάμος*, die Befruchtung der trockenen „dürren“[2] Erde durch den goldenen Regen des Himmels am treuesten bewahrt ist. Hier braucht man nur aus alter phrygischer Überlieferung[3] für den gestrengen Akrisios den Kronos einzusetzen, um eine alte kleinasiatische[4] Sage mit allen Elementen wiederzugewinnen, die auch im vorliegenden Zusammenhang den *ἔρως* des Zas und der Chthonie auf eine harte Probe gestellt zu haben scheinen: solange der löwenköpfige, feueratmende Kronos herrscht, schmachtet wohl schon in diesem Mythus Chthoniē, die Erde, als *δανάη*,[5] ausgedörrt und unbefriedigt unter dem regenlosen

---

Worten der Witz von den *„γέροντες“* auf Pherekydes und andre „Alte“ angewendet wird. Siehe c. 12: *„κεκμήκαμεν ἤδη μεταβαλλόμενοι ἄνω καὶ κάτω τοῖς δόγμασιν πλὴν ἐπί γε τῆς Ἀριστοτέλους γνώμης στήσομαι καὶ μήκετι μοι μηδεὶς λόγος ὀχλείτω ἀλλὰ τὶ δῆτα πάθοιμ' ἄν; νευροσπαστοῦσι γάρ μου τὴν ψυχὴν ἀρχαιότεροι τούτων* (sc. der im früheren genannten Philosophen) *γέροντες, Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων κτλ.“* (Forts. oben S. 348₂) *„ζηλοτυπία τοίνυν τῶν γερόντων πρὸς ἀλλήλους. ταῦτα γάρ τοι πάντα ὁ Λευκίππος λῆρον εἶναι ἡγούμενος ἀρχὰς εἶναι κτλ.“* Es wäre also möglich, daß der alberne Possenreißer Hermias nicht von einer „Eifersucht“ der „Greise“ Zas und Chronos, sondern von einer „Zänkerei“ der „Greise“ Pherekydes, Thales etc. redet, sowie es bei Suidas FVS² p. 504 Z. 30, vielleicht mit Beziehung auf Hermias von Ph. heißt *„ἐζηλοτύπει δὲ τὴν Θάλητος δόξαν“*. Immerhin könnte Hermias seine Vorlage verdreht oder mißverstanden haben.

[1] *Ξ* 295 f. — Schol. zu *Ξ* 296 cf. Schol. *A* 609, Robert, Stud. z. Ilias 468; von Roscher, Juno-Hera S. 77 f. wird diese Anspielung allerdings auf einen sogen. „Kiltgang“ gedeutet und der samische Gebrauch von Probenächten herangezogen.

[2] cf. Etymol. Magn. s. v. *δάνειον* 247, 49: *„δαναοὶ οἱ νεκροὶ τουτέστι ξεροί“*. Das wertvolle an der Notiz ist die Gleichung *δαναός* = *ξηρός*. Die Beziehung auf die Toten, vielleicht auf die neuerdings von Dörpfeld behandelte Sitte der Leichendörrung zurückgehend, berechtigt keineswegs, mit Gruppe, Hdb. 867₄, die Danae der „erlösten Seele“ gleichzusetzen. Die richtige Erklärung bietet Eurip. fr. 898 N²: *„ἐρᾷ μὲν ὄμβρου γαῖ', ὅτε ξηρὸν πέδον ἄκαρπον αὐχμῷ νότιδος ἐνδεῶς ἔχῃ, ἐρᾷ δ' ὁ σεμνὸς οὐρανὸς πληρούμενος ὄμβρου πεσεῖν εἰς γαῖαν κτλ.“*

[3] Hesych *„Ἀκρισίος· Κρόνος παρὰ Φρυξίν“*.

[4] Zeus-*Πρόιτος* (vgl. Usener, Sintflutsagen S. 84, der treffend den lakonischen Zeus *Ἀγήτωρ* vergleicht) flüchtet, von seinem Bruder vertrieben, nach Lykien und erobert sein Reich mit Hilfe des Lykierkönigs wieder zurück.

[5] *ΔΑΝΑΗ* (4 + 1 + 13 + 1 + 7 = 26) ist isopsephisch mit *ZHN*, dem „Siedenden“, der sich dann im befruchtenden *γάμος*, in *Δεύς*, den Tau- und Regenspender (oben S. 358₀) verwandelt.

„ehernen“ Himmel;[1] dasselbe Bild, etwas anders gewendet, findet man in der argivischen Sage, wo die kuhgestaltige Erdgöttin Jo — ursprünglich selbst die *βοῶπις Ἥρη*, zu deren Nebenbuhlerin späte Sagenklitterung sie herabgesetzt hat — durch den hundertäugigen Drachen Argos, in dem Usener den alten Himmelsgott und Eponymen der Argolis erkannt hat, ihrem stiergestaltigen Bräutigam Zeus vorenthalten wird.

Es wird also keine allzukühne Vermutung sein, wenn man eine ähnliche mythische Ausgangssituation auch innerhalb der Urtriade der Pherekydeischen Kosmogonie annimmt: auf der einen Seite Zeus und Chthonie, durch die kosmische *φιλία* gegenseitig angezogen, auf der andern Seite der zwiegeschlechtige Chronos, selbstgenügsam zeugend, aber doch die Erdgöttin eifersüchtig bewachend, vielleicht in der Art, daß er sie, nach einer geläufigen kosmologischen Vorstellung,[2] mit den neugeschaffenen Stoffen Wasser, Luft, Feuer, wie mit einem dreifachen *φραγμός* umhegte.[3]

Wie dann Zeus nach der *θεῶν μάχη* trotzdem zu seiner göttlichen Braut gelangt sein wird, läßt sich unschwer erraten, wenn man sich an das fast allen Märchen vom Kampf gegen den Drachen gemeinsame Motiv erinnert, daß „der König“ dem Untiertöter die Herrschaft oder doch „das halbe Königreich“ und — „die Hand der Prinzessin“ verspricht. Die *θεῶν διαδοχία*, die Abtretung der Herrschaft des Kronos an Zeus angesichts der übermächtigen Götternot, war sicher in der Theogonie des Pherekydes erwähnt.[4] Nimmt man an, daß auch der Besitz der Erdgöttin dem Kämpfer als Siegeslohn versprochen wurde — ähnlich wie Agamemnon in höchster Not den Achilleus durch Freigabe der Briseïs zum rettenden Eingreifen in den Kampf bewegt — so erklärt

---

[1] Nur das kann unter dem *χαλκοῦς θάλαμος* der Danae schol. Apoll. Rh. 515, 17; (cf. Sophocl. Antig. 945 „*ἐν χαλκοδετοῖς αὐλαῖς*“; Apollod. II, 4, 1 „*θάλαμον χάλκεον*“; cf. Paus. II, 23, 7; Horaz carm. III, 16, 1 „turris ahenea“) verstanden werden. Zur Vorstellung vom ehernen oder eisernen Himmel vgl. oben S. 94 4.

[2] Oben S. 485 4, 541, unten S. 549 4.

[3] Eine weitergehende Vermutung wäre, daß sich als äußerste Hülle der von Chronos geschmiedete Himmel (oben S. 440 6) wie ein eherner *θάλαμος* um die Chthoniē geschlossen habe. Eine solche Vorstellung würde dem orphischen und eranischen Weltei entsprechen, dessen Nichterwähnung in den Zitaten aus Pherekydes doch wahrscheinlich nur Zufall ist. In der bei Plutarch de Isid. 47 (aus Theopomp) zitierten Magierlehre schließt der Schöpfer — ursprünglich also Zrvan — vierundzwanzig Götter in ein Ei ein, das nachmals von Ahriman durchbohrt wird. Etwas Analoges könnte allenfalls auch bei Pherekydes gestanden sein.

[4] Vgl. oben S. 527.

sich aufs einfachste, wieso Maximos am Anfang den *ἔρως*, am Ende vom Lied, nach der Besiegung des Ophiōneus, aber erst den *γάμος* der beiden Götter erwähnt.

So erübrigt nur noch eine annehmbare Vermutung über die Art und Weise, wie Pherekydes diesen schlangenleibigen Götterfeind in seine Fabel eingeführt haben kann, und auf welches von den drei ewigen Urwesen dessen *γένεσις* zurückgeführt worden sein dürfte. Chronos, gegen den sich der Ophionidenaufstand vorzüglich richtet, kann nicht in Betracht kommen, es wäre denn, daß er sich, wie der persische Zrvan,[1] diesen ungeratenen Sohn ahnungslos selbst geboren hätte, was nach dem ganzen Zusammenhang des Berichtes über die Feuer-, Wasser- und Windzeugung wenig wahrscheinlich ist. Ebensowenig hat der Gedanken für sich, daß Zeus den nachher von ihm besiegten Ophioneus erzeugt oder erschaffen habe.

So führen also schon äußere Gründe zu der Annahme, daß die Schlangenfüßler, worauf ja auch ihre Gestalt hinweist,[2] *χθόνιοι δαίμονες* oder — nach der bekannten Volksetymologie[3] der barbarischen Bezeichnung „Giganten“[4] für die schlangenfüßigen, schon auf schwarzfigurigen Vasenbildern dargestellten Götterfeinde — *γηγενεῖς* sind, Ausgeburten der Erde, die sie vor dem *ἱερὸς γάμος*, also natürlich „*ἀτὲρ φιλότητος ἐφιμέρου*“ erzeugt hat. Wieso und warum, wird man wieder am besten aus einer Parallelfabel, und zwar der kilikischen, an der korykischen Höhle haftenden, nach Dieterichs[5] scharfsinnigem Nachweis noch von dem Verfasser der Johannesapokalypse benützten, mit dem Apollo-

---

[1] Vgl. oben S. 416 und 530$_{2. 3}$.

[2] Über die Schlange als Symbol der *χθόνιοι* s. außer dem von Rohde (oben S. 533$_0$ Z. 15 von unten) beigebrachten noch die von Cumont, TMCM I, 104$_2$ gesammelten Zeugnisse. Dazu Lefébure, Le mythe d'Osiris I, 161 über eine „Leben der Erde“ genannte ägyptische Schlangenart. Für die Geltung dieser Anschauung in Kleinasien ist vor allem auf die Antwort des Telmessischen Orakels in Lykien an Krösus (Herod. I, 78) zu verweisen, in der die Schlangen als „Kinder der Erde“ bezeichnet werden. Auch die ältere Litteratur über Pherekydes (Sturz, Preller u. a.) vermerkt einstimmig die chthonische Natur des Ophiōneus.

[3] Orph. frag. 44 Abel p. 166: „*οὓς καλέουσι Γίγαντας ἐπώνυμον ἐν μακάρεσσιν οὕνεκα γῆς ἐγένοντο κτλ.*“ cf. Deil. FHG II, 18$_5$ und Hdr. ibid. 39$_{45}$.

[4] „Gigant“ — man beachte die kleinasiatische Endung -nt — hat keine griechische Etymologie. Ich vermute, daß sie mit den in den Keilschriften so häufig genannten „J-gigi“ (nach freundl. Mitt. Hommels sumer. = „Fünf Gigi“; später, wo man die Komposition mit dem sumerischen Numerale nicht mehr verstand, ist häufig von „sieben Jgigi“ die Rede) identisch sind.

[5] Abraxas 120 ff.; vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 385 ff. über das babylonische Vorbild der kilikischen Sage.

kult[1] nach Griechenland[2] übertragenen Legende vom drachengestaltigen Götterfeind Typhon[3] erschließen können.

Die älteste Aufzeichnung der Typhonfabel — oder doch ihres losgerissenen Anfangs — bietet nämlich eine ganz eigenartige *γένησις* des Schlangendämons, wie sie gar nicht besser zu den bisher festgestellten mythischen Voraussetzungen bei Pherekydes passen könnte. Ihre Altertümlichkeit ergibt sich ohne weiteres aus ihren, mit den später landläufig gewordenen Vorstellungen der griechischen Mythologie nur schwer zu vereinigenden Grundzügen. Während nämlich bei Apollodor der schreckliche Typhon, begreiflich genug, eine Ausgeburt der Erdtiefe und des Tartaros genannt wird, heißt es im Apollonhymnus,[4] daß ihn die, von den Späteren als lichte Himmelsgöttin verehrte

. . . . Ἥρη[5] *ἔτικτε, χολωσαμένη Διὶ πατρὶ*
οὕνεκ' ἄρα Κρονίδης ἐρικύδεα γείνατ' Ἀθήνην
ἐν κορυφῇ· ἡ δ' αἶψα χολώσατο πότνια Ἥρη".

Zu allen Göttern gewendet, klagt sie über die ihr angetane Schmach[6]

„ὡς ἐμ' ἀτιμάζειν ἄρχει νεφεληγερέτα Ζεὺς
πρῶτος ἐπεί μ' ἄλοχον ποιήσατο κεδν' εἰδυίαν
καὶ νῦν νόσφιν ἐμεῖο τέκε γλαυκῶπιν Ἀθήνην."

Auch sie wird, wie sie dem Zeus droht, nun ein Kind gebären, ohne sich mit Ehebruch zu beflecken, allein, wie er es getan hat; betend zu

---

[1] Vgl. oben S. 58$_1$, 155$_2$ und *„Philol." LXVIII S. 189$_{200}$.

[2] Vgl. zu der korykischen Höhle in Kilikien und der gleichnamigen *ἄκρα* in Kreta die korykische Höhle am Parnaß, wo man vom Typhon erzählte, wie er Delphi verwüstet habe (Plut. fac. lun. 30), wo er von der *δράκαινα* — d. h. der schlangengestaltigen Erdgöttin selbst — aufgezogen und von Apollon (M. Mayer, Gig. u. Tit. 218; Gruppe, Hdb. 1256 f.) getötet worden sein soll.

[3] Nach Strabo XII, 8$_{19}$ S. 579 cf. XIII, 4$_{11}$ S. 628 lokalisierten einige die Besiegung des Typhon durch „Kadmos" — d. h. den Herrn des Himmelsmantels (cf. oben S. 164 f.) — bei Kelainai in Phrygien, andere verlegten sie nach Lydien in das obere Hermustal, nach Tarsos versetzt den Typhon schol. Luc. III, 225, cf. Dio Chrysost. 33 S. 1$_{14}$. Dind. Aesch. Prom. 351 nennt den Typhon *„Κιλικίων οἰκήτορα ἄντρων"*. cf. Pindar, Pyth. I, 30 ff. über Typhon in der kilikischen Korykosgrotte Apollod. I, 42; Peisandros bei Nonn. Dionys. I, 510. Wenn Apollodor den Kampf des Zeus und Typhon nach Ägypten verlegt, trotzdem aber den Drachen den verstümmelten Gott übers Meer in die kilikische Höhle schleppen läßt, so ist die ungeschickte Harmonisierung mit der ägyptischen Set-Osirisfabel auf der Hand liegend. Die bei Apollodor beschriebene Gestalt — menschlicher Oberleib, Unterleib einer Riesenschlange — stimmt gut zu der Osterburkener Abbildung.

[4] v. 306 ff.

[5] Über ihre chthonische Grundbedeutung s. oben S. 350$_3$, 351.

[6] 312 ff.

Gaia und Uranos greift sie — nach einem bekannten chthonischen Ritus — mit den Händen in die Erde,[1] die gewährend aufbebt, und gebiert nach neun Monaten den ungeheuern Typhon, der um so viel stärker ist als Zeus, wie dieser gewaltiger denn Kronos, der die Götter allesamt vertreibt und demütigt, um endlich erst dem Retterhelden — Apollon oder Kadmos — zu erliegen.[2]

Diese ganze kilikische Fabel muß aufs engste mit dem mithräischen sowohl als auch mit dem pherekydeischen Götterkampfmythus zusammengehangen haben: mit dem einen, weil Typhon nach einer Sonderüberlieferung,[3] genau wie der mithräische Ahriman, aus einem doppelgeschlechtigen Ei[4] hervorgegangen sein soll, das Kronos der Hera gegeben hätte; mit dem andern, weil doch Chthoniē-Gē-Rhē-Hera anscheinend bei Pherekydes von dem zwitterhaften, selbstgenügsam zeugenden Chronos dieselbe Vernachlässigung erfährt, über die sich die Göttin im Apollonhymnus mit Beziehung auf Zeus zu beklagen hat. Die Schlußfolgerung scheint mir sehr nahe zu liegen, daß Hera·Gē auch bei Pherekydes aus *μνησικακία*, in ihrem Groll gegen Chronos, der sie dem liebenden Zeus vorenthält, ohne selbst ihr Verlangen stillen zu wollen oder zu können,[5] parthenogenetisch den schrecklichen Ophioneus und die Ophioniden aus ihrem Schoß heraufsendet. Der wird dann die Herrschaft des Chronos gestürzt und ihn selbst, mit den von ihm erschaffenen Göttern, bis an den Rand der Erde zum Ogēnos gejagt haben. In höchster Not mag dann Chronos dem, wie Achilleus, abseits grollenden Zeus die Herrschaft und die Chthoniē für die Besiegung des Untiers versprochen haben. Der so versöhnte Gott führt dann das Götterheer des Chronos zum entscheidenden Sieg, bändigt die chthonischen Mächte und vollendet die *διακόσμησις* der Welt, indem er die Widerstrebenden in den Raum unter der Erde,[6] den urtiefen Tartaros bannt.

Damit dürfte auch schon die endgültige Verteilung der kosmischen Gewalten über die „Weltwinkel“ des Heptamychos hin gegeben sein: in der Unterwelt wohnen die Ophionidenungeheuer, bewacht von den Töchtern des Nordwinds, woraus wohl geschlossen werden darf, daß der Eingang zur Unterwelt wie bei Homer im äußersten Norden gedacht

---

[1] v. 326—333.

[2] Der Schluß des Typhonmythus ist bekanntlich im Apollonhymnus durch die parallel laufende Pythonfabel verdeckt.

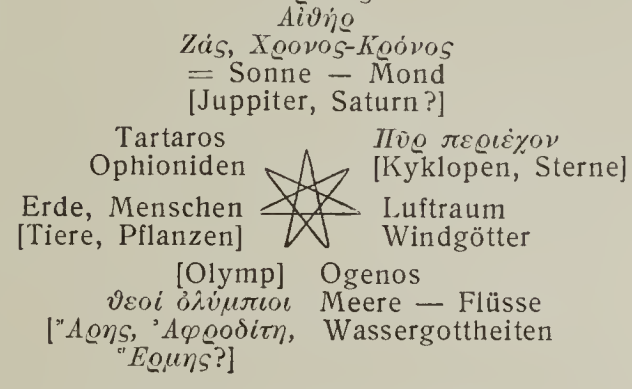
[3] Eustath. Ilias I p. 345; Schol. B 783 BL.

[4] Vgl. oben S. 411$_0$ das „*κύων καὶ κυούμενον ᾠόν*“ der Orphiker und der Rabbinen.

[5] Vielleicht darf darauf hingewiesen werden, daß auch Agamemnon, dessen Verhältnis zu Achilleus und Briseis (oben S. 545) hier verglichen werden konnte, nach *I* 133 die dem Helden vorenthaltene Geliebte nicht berührt.

[6] „*κείνης δὲ μοίρας ἔνερθέν ἐστιν ἡ ταρταρίη μοῖρα*“ Diels FVS^2 p. 509 Z. 17 f.

war. Die Sieger im Kampf, Zas und Chronos, als Sonne[1] und Mond, besetzen dem Vertrag gemäß das ätherische Lichtreich des Himmels,[2] die Erde schenkt Zeus der Chthoniē. Zwischen Erde und Himmel werden sich die drei Scharen von Elementargeistern einzureihen haben, zu unterst wohl die Gewässer, darüber hinbrausend die Luft- und Windgeister, zu oberst das pythagoreische „*πῦρ περιέχον*“ des Philolaos,[3] die ihrer Natur nach stets aufwärts strebenden Feuergeister,[4] die der Kosmologe vielleicht in den über den Himmel hin verstreuten Sternfunken[5] und in den Blitzen[6] verkörpert sah. Sechs Weltenräume sind also ausgefüllt: von unten nach oben gezählt, der Tartaros, die Erde, der Wasser-, der Luft- und der Feuerraum, zu oberst der Himmel des Zas und Chronos.



Die Welt als Siebenwinkel.
Rekonstruktion des pherekydeischen „Heptamychos“.[7]

---

[1] Hierher wird man die bei Euseb. praep. ev. XV, 23, 7 überlieferte Nachricht zu ziehen haben, daß die „Pythagoräer“ die Sonne als glasartige Scheibe (*δίσκος*) bezeichnet haben. Das gehört zur altorphischen, vielleicht auch pherekydeischen Anschauung vom Zeus-Helios-Diskos (o. S. 363, cf. 367). Sehr bald müssen dann die Pythagoräer zu der Stob. I, 526 bezeugten, unorientalischen Einsicht „*σφαιροειδῆ τὸν ἥλιον*“ vorgedrungen sein.

[2] „*ἔχειν τὸν οὐρανόν*“ oben S. 533 Z. 1. Vgl. fr. orph. 104; Abel p. 192 „*δεδήλωκεν ὁ θεολόγος τὸν μὲν Κρόνον καταλαμβάνειν τὸν οὐράνιον Ὄλυμπον κἀκεῖ θρονισθέντα βασιλεύειν*“.

[3] Stob. ecl. I, 488 Diels FVS[2] p. 237 Z. 16.

[4] Zur Anordnung der Elemente übereinander vgl. Aristot. Meteor. A 4, 341 p. 1: „*πρῶτον μὲν γὰρ ὑπὸ τὴν ἐγκύκλιον φοράν ἐστι τὸ θερμὸν καὶ ξηρόν, ὃ λέγομεν πῦρ . . ὑπὸ δὲ ταύτην τὴν φύσιν ἀήρ. δεῖ δὲ νοῆσαι οἷον ὑπέκκαυμα τοῦτο, ὃ νῦν εἴπομεν πῦρ περιτετάχθαι τῆς περὶ τὴν γῆν σφαίρας ἔσχατον*;“ ibid. B 2, 354 p. 24: „*τοῦ γὰρ ὕδατος περὶ τὴν γῆν περιτεταμένου, καθάπερ περὶ τοῦτο ἡ τοῦ ἀέρος σφαῖρα καὶ περὶ ταύτην ἡ λεγομένη πυρός*.“

[5] cf. Aet. bei Diels FVS[2] p. 19 Z. 36 „*Ἀναξιμένης πυρίνην μὲν τὴν φύσιν τῶν ἄστρων*.“ Daß dabei die Sterne unterhalb von Mond und Sonne gedacht sein müßten, würde gerade wieder eranischer Anschauung (o. S. 91$_0$), aber auch der ältesten jonischen Vorstellung (Anaximandros, Metrodor von Chios und Krates, a. o. S. 90$_3$ a. O.) gut entsprechen. Zur Auffassung der einäugigen Kyklopen als Gestirngeister ist die *κύκλωπος Σελήνη* bei Parmenides fr. 10$_4$ zu vergleichen und zu bedenken, daß die Alten (o. S. 457$_5$) selbst neben den „mauerbauenden“ und „menschenfressenden“ auch „himmlische“ Kyklopen unterschieden.

[6] Vgl. Deussen, Gesch. d. Phil.[2] I, 1 S. 108 über die klassische Stelle Ṛgveda I, 164$_{1-3}$, wo das Himmelsfeuer — Sonne und Sterne —, das Blitzfeuer, und das irdische Opferfeuer als eine mystische Einheit aufgefaßt wird. Den sieben Opferflammen des Rituals entsprechen sieben himmlische Firmamentfeuer, die vielleicht in den sieben Altarflammen des Mithrasreliefs der Casa Zeni und anderer verwandter Exemplare wieder erkannt werden dürfen.

[7] Erschlossenes in [].

So bleibt nur noch ein siebenter *μύχος* für das Göttergeschlecht, das aus dem *γάμος* des Zeus und der Chthonie hervorgehen soll — zweifelsohne der höchste in die Lichtwelt hineinragende Gipfel der Erde, der sagenumwobene Olympos, der auch bei den Pythagoräern als kosmischer Ort vom Himmel scharf unterschieden wurde.[1] Auf dem bauen „sie“ — d. h., wie oben[2] vermutet wurde, die Kyklopen — dem Zeus die ragenden Hallen, die die göttlichen Sprossen seines Ehebundes, die *θεοὶ ὀλύμπιοι*, nach hellenischem Glauben bewohnen werden;[3] alle Geräte, ja

---

[1] Philolaos a. o. S. 549[3] a. O. Z. 20 ff. unterscheidet den höchsten Ort unvermischter Reinheit der Elemente, also die äußerste Welt des Umkreises, in der die Stoffe nach Pherekydes noch „in den fünf Winkeln gesondert“ sind (oben S. 506[5]), den er „Olympos“ nennt (vgl. vielleicht nach Zellers [I[5], 440[1], 572[1]] Vorgang den *ὄλυμπος ἔσχατος* bei Parmen. FVS[2] p. 123 Nr. 11 v. 6 f.), darunter die Sternsphären einschließlich der Sonnen- und Mondbahn, was er *κόσμος* — d. h. ursprünglich das kosmische Kleid bezw. den kosmischen Gürtel (oben S. 164 f.) — nennt, darunter den sublunaren Himmel der Vergänglichkeit, den er als *οὐρανός* einführt; *„καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τῶν γινομένων τὴν ἀταξίαν*, (so ist zu interpungieren!) *τὴν ἀρετὴν τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην“* = „im Reich der himmlischen Ordnung herrsche die Weisheit, im Reich des Werdenden die Unordnung, das eine die vollkommene Tugend, das andere die noch unvollkommene“, wozu die kabbalistische Bezeichnung der obersten Sphäre „Krone“ („kether“ o. S. 31[3]; vgl. Knorr von Rosenroth, Cabbala denudata I, 55 ff., wo die „Krone“ dem ʾavir-*αἰθήρ* gleichgesetzt wird; Sohar III, 288 B trad. Karppe p. 370 „la couronne superieure est en haut, d'elles se forment toutes les couronnes“ כתר עלאה לעילא דמת עטרין ביה כל עטרין zu Parmenides Lehre von den *στεφάναι* Diels FVS[2] p. 111, 5, 8) als „Chokmah“ = „Weisheit“ (cf. oben S. 479[0]) zu vergleichen ist. Die eigentümliche Tatsache, daß nicht der der Erde benachbarte Weltenort „Olymp“ heißt, wie man es nach der mythischen Vorstellung von der Götterwohnung auf dem höchsten Berggipfel der Erde erwarten würde, wird sich daraus erklären, daß man ursprünglich gegenüber dem irdischen Olymp einen *οὐράνιος Ὄλυμπος* (oben S. 549[2]) annahm, ähnlich wie man (oben S. 215[7]) ein himmlisches und ein irdisches Paradies unterschied.

[2] S. 457.

[3] Vgl. als eranisches Gegenstück Yašt *X* 50 wonach Maçda, der selbst im Lichtland Garodemana über den Sternen, dem Mond und der Sonne wohnt, dem Mithra, dem Mittler zwischen der oberen und der unteren Welt auf dem Haraberezaiti-Berg, dessen Spitze ins Lichtland hineinragt (Bundahesh c. 12) einen Palast baut. Ramayana IV, 53 baut Tvaštar für Varuna eine Burg auf dem Berg des Sonnenuntergangs. Sieben himmlische Baumeister bauen ein himmlisches Haus für Osiris (Brugsch, Rel. Myth. S. 298). Zu dem germanischen Mythus von dem betrogenen Riesenschmied in Gylfaginning, der den Åsen die Burg baut, wird als griechische Parallele der Trug des Laomedon gegen Poseidon und Apollon, die ihm die Mauer bauen, angeführt. Besser vergleicht man der Tötung des Riesen Smidr durch Thor, den Mythus von Apollon, der den Erbauern seines Tempels Trophonios und Agamedes zum Lohn in der siebenten Nacht „einen sanften Tod sendet“ (Plut. de consol. ad Apoll. 14; Cic. Tusc. I, 47, 114). Die olympischen Götterpaläste sind nach Homer bekanntlich von Hephaistos erbaut.

selbst die Diener und Dienerinnen, die zu den ragenden Hallen gehören, verfertigen ihm die kunstreichen Schmiede. Wahrscheinlich hat man unter den *θεράποντας* und *θεράπαινας*, die sie „*αὐτῷ ποιοῦσι*“, kunstreiche Automaten zu verstehen, ähnlich den wandelnden Dreifüßen und den geschmiedeten Mägden des Hephaistos —, ein hübscher Zug, den der *θεολόγος* Pherekydes aus dem Epos übernommen haben wird, um das Problem zu lösen, den Göttern eine stets bereite Dienerschaft für den olympischen Haushalt an die Seite zu stellen, ohne verknechtete Götter oder göttliche Sklaven annehmen zu müssen; — ein mythisches Exempel zu der berühmten Theorie des Aristoteles, daß man Sklaven erst dann entbehren werde können, wenn ihre Verrichtungen von Maschinen übernommen sein würden.

Nachdem nun all das fertig ist, rüsten „sie“ das Hochzeitsfest des Zeus und der Chthoniē, aus dem die neue Göttersippe hervorgehen soll. So gewiß man im allgemeinen annehmen muß, daß die Theogonie mit diesem Schritt auf das vertraute Gebiet irgendeiner echt griechischen Göttergenealogie hinübergeglitten sein wird, so viel würde man darum geben, im einzelnen zu wissen, welche Götter und in welcher Reihenfolge und Ausdeutung sie genannt waren; ob etwa zunächst Hermes bezw. Apollon, Aphrodite und Ares die, möglicherweise durch Zas als Juppiter und Sonne, Chronos als Mond und Kronos-Saturn schon eröffnete Liste der Planetengottheiten abschlossen, was gut zu dem astrologischen Charakter der Symbole Heptamychos und Pentemychos stimmen würde; ob Hestia, der Weltmittelpunkt der Pythagoräer, oder Dionysos, der Hauptgott der Orphiker genannt war,[1] u. s. w., u. s. w.; allein das alles ist nicht zu erraten.

Dagegen läßt sich mit größter Wahrscheinlichkeit vermuten, daß dem *ἱερὸς γάμος* der beiden Urwesen bei Pherekydes nicht nur die Götter im Olymp, sondern auch alle Lebewesen der Erde entsprossen sein werden, ähnlich wie es im „Chrysippos“ des Euripides[2] heißt:

---

[1] Wenn die Zerreißung des Dionysos, wie in der rhapsodischen Theogonie der Orphiker, den Schluß bildete, würde man verstehen, wieso Pherekydes bei Aponius (nach Porphyr? Diels) FVS[2] p. 506 bezeugen soll, daß die Heidengötter „turpiter natos“ (bezieht sich auf den unsauberen Mythus vom kosmischen Sperma) . . „dedecorosius mortuos esse“. Natürlich kann sich das auch auf den Tod irgend eines Gottes vom Attis-Adonistypus beziehen. Jedenfalls ist es bemerkenswert, daß, wie Anaximander (Diels FVS[2] p. 15 Z. 28), so auch Ph. sterbliche Götter, ganz nach der Anschauung der volkstümlichen Mythen vom Göttertod, zugelassen hat.

[2] fr. 839 N[2] ∾ Diels FVS[2] p. 312 Nr. 112 Nr. 39 ff; cf. fr. 898$_7$ ff. N[2] und fr. 484$_2$: *„ὡς Οὐρανός τε Γαῖα τ' ἦν μορφὴ μία ‖ ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα ‖ τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος ‖ δένδρη, πετεινά, θῆρας, οὓς θ' ἅλμη τρέφει ‖ γένος τε θνητῶν.* Ähnlich

„*Γαῖα μεγίστη*[1] *καὶ Διὸς Αἰθήρ*[2]
ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ[3]
ἡ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας
παραδεξαμένη[4] *τίκτει θνητούς*[5]

Lucrez. de nat. rer. 992 ff.: „omnibus ille idem pater est unde alma liquentis ‖ umoris guttas mater cum terra recepit ‖ feto parit nitidas fruges arbustaque laeta ‖ et genus humanum".

[1] Vgl. oben S. 360$_6$ und 377$_1$.

[2] cf. Eurip. fr. 877 N^2 „*Αἰθὴρ . . Ζεὺς ὃς ἀνθρώποις ὀνομάζεται*"; fr. 1023 N^2: „*Αἰθέρα καὶ γαῖαν πάντων γενέτειραν ἀείδω*".

[3] Vgl. das orphische Fragm.: „*Δία παγγενέτην βιοδώτορα θνητῶν*", oben S. 357$_2$. Dazu S. 382$_0$ über die Menschen als *γενεὴ τροχάουσα* der großen Göttin. Als persische Parallele s. SBE XVIII, 401 Dînkard III, 82 (West) „the daughter of himself, Ormuzd the father of all, was Spendarmad the earth . . . and from her he created the male Gâyâmard . . the first man". Vgl. ibid. p. 415 die Stelle aus den Rivayets über das erotische Symplegma des Ormuzd mit Spendarmad der „Mutter der Kreaturen". Dazu Sohar II fol. 55a trad. Karppe a. a. O. p. 431: „Dieu pour créer l'homme, s'unit à la terre comme à une epouse". Der Ursprung dieser Vorstellung, daß der Mensch aus dem Liebesbund des Himmels und der Erde entspringt, ist ganz durchsichtig. Am Anfang steht der alte, auf Befruchtung der Erde abzielende Analogiezauber der *μῖξις* in der Ackerfurche. Frazer hat aus dem Mythenbilde der göttlichen Dirne scharfsinnig den Schluß gezogen, daß der Ritus älter ist als die Ehe. Daher bleibt er auch nach der Institution des *ἱερὸς γάμος* die bestimmende Vorstellung der Eheschließungszeremonie (vgl. oben S. 353$_2$ über die Weihung der Ehen an Himmel und Erde). Der Bräutigam stellt im immer neu wiederholten *δρώμενον* den Himmel dar, die Braut die Erde. Vor der Priesterin der Thesmophoros Demeter wird die Ehe geschlossen „zur Erackerung echtgeborener Kinder". Auf die Zeremonie der im Namen des Himmels und der Erde geschlossenen Ehe beruft sich der orphische Myste, wenn er auf dem Goldplättchen von Petelia Diels FVS^2 p. 480 Z. 14 f. den Jenseitswächtern zuruft „*Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος | αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον*" (vgl. die vedische Formel „le ciel est mon père, ma mère est cette grande terre" A. Bergaigne, Rel. védique I$_1$, 64; cf. Ṛgveda XII, 1, 12 „the earth is the mother, and I am the son of the earth. Paryana is the father etc." Muir, Orig. Skr. texts V, 23). Hierogamie, Anthropologie und Eschatologie der menschlichen Seele, die in dem Chrysipposfragment und wahrscheinlich auch bei Pherekydes miteinander verknüpft sind, stehen also in einem innern, wesenhaften Zusammenhang.

[4] cf. Augustin de civ. dei IV$_{11}$ „Juppiter terram tamquam conjugem eandemque matrem fecundis imbribus fetat"; Lucret., de rer. nat. 992 (oben Anm. 0); Virg. Georg. II, 325: „tum pater omnipotens fecundis imbribus aether ‖ conjugis in gremium laetae descendit etc."

[5] Vgl. dazu die verschiedenen Autochthonensagen, wonach die ersten Menschen aus der Erde hervorgewachsen wären, in dem von Wilamowitz als eine Prosapredigt erwiesenen Pseudo-Pindar-Fragm. Bergk, Poetae lyr. Graec. III, 713 bei Hippolytus phil. 134$_{90}$ Duncker-Schneidewin. Andre Zeugnisse bei Gruppe, Hdb. 439$_1$; Preller, Die Vorstellungen der Alten über den Ursprung des Menschengeschlechts, „Philologus" B. VII, 1852, p. 1—60.

τίκτει δὲ βορὰν φῦλά τε θηρῶν[1]
ὅθεν οὐκ ἀδίκως
μήτηρ πάντων[2] νενόμισται·
χωρεῖ δ' οπίσω
τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν
τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς
εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον
θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων
διακρινόμενον[3] δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου
μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξεν.

Denn genau die hier mitgeteilte Eschatologie ist für Pherekydes durch die neue, von Harnack ans Tageslicht gezogene Stelle des Aponius[4] bezeugt: „Ferecides autem vocabulo[5] animam hominis prior omnibus immortalem auditoribus suis tradidisse docetur,[6] et eam esse vitam corporis et unum nobis de coelo spiritum, alterum credidit terrenis seminibus comparatum". Der Vergleich der beiden Stellen lehrt nicht nur, in welchen Zusammenhang bei Pherekydes derartige Betrachtungen eingeordnet gewesen sein dürften, sondern gestattet

[1] Vgl. oben S. 552$_3$ Spendarmât als „Mutter der Kreaturen"; griechisch entspricht die Göttermutter als *πότνια θήρων*. cf. Epicharm des Ennius Diels FVS^2 p. 97 Z. 17 ff. Nr. 52 „. . terra mater, haec enim terris gentis omns peperit et resumit denuo, quae . . dat cibaria". Vgl. über euripideische Anklänge an Epicharm schon v. Wilamowitz, Eurip. Herakl. I, 29.

[2] Man beachte die bezeichnende Zusammenstellung der Epiklesen „*Μεγίστη*" und „*Μήτηρ πάντων*".

[3] Dieser Ausdruck und das Folgende hat seine Färbung von Anaxagoras her empfangen; vgl. Diels a. o. S. 551$_2$ a. O. und FVS^2 p. 321 Z. 3 f. „*καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν* (sc. *οἱ Ἕλληνες*) *τό τε γίγνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι*" nach dem Vorgang von Rohde, Psyche^4 II, 255$_3$.

[4] Diels FVS^2 p. 505 Z. 34 ff. (Aponius, comm. in Cantic. Cant. V, 95).

[5] Vgl. ibid. Z. 29 f.: „in priore enim «filiarum Jerusalem adiuratione caprearum et cervorum» (Cantic. 3$_{5.1}$; „in priore", weil dieselbe „adiuratio" 5$_8$ und 8$_4$ wiederkehrt) „personas Thalesianae et Pherecydensis philosophiae intellegi diximus" . . de quibus Thales nomine" (d. h. „die Thales genannte ‚persona'") „initium omnium rerum aquam in suo se dogmate pronuntiavit . . . „Ferecides autem vocabulo" — d. h. „die Pherecydes genannte Person aber" u.s.f.

[6] Vgl. Cicero, Tusc. I$_{16}$, 38 (aus Poseidonios) Diels FVS^2 p. 505 Z. 24 „quod litteris exstet, Ph. Syrius primum dixit animos esse hominum sempiternos" und die aus dieser Stelle geflossenen, etwas erweiterten Zeugnisse Lactant. inst. div VII, 7 p. 79 Fr.: „Quod tenue atque subtile id vero esse individuum, ac domicilio corporis velut carcere liberatum ad coelum et ad naturam suam pervolare; in eadem sententia quoque ante Platonem fuit Pythagoras huiusque praeceptor Pherecydes, quem Cicero tradit primum de immortalitate animarum disputavisse"; Augustin. c. Acad. III c. 17; id. epist. 137 c. 12; Martian. Cap. de nupt. Phil. et Merc. II, 142 p. 41 Eyssenhardt.

auch noch den bei Aponius bloß angeschlagenen Gedanken durchzuführen: was der Mensch von seiner Mutter Erde her hat, muß, uraltem Volksglauben gemäß, zu ihr zurückkehren, was aber vom väterlichen Lichtglanz des Himmels herstammt, kehrt wieder zum Himmel zurück.[1] Im Zusammenhang mit diesen Vorstellungen muß dann auch bei Pherekydes[2] von der Herkunft und der Rückreise der Seelen durch die aufeinanderfolgenden „Weltwinkel“ (*μυχοί*) — Aetherhimmel, Feuerreich, Luftraum, Wasserflut, Olymp, Erde, Tartarus[3] — hindurch die Rede gewesen sein. Klüfte und Spalten, wie in den zweifellos durch die angeführte Stelle mitbestimmten Visionen Swedenborgs,[4] da und dort durch Türen und Pforten[5] verschlossen, müssen auf diesem Irrweg durch die Weltenräume durchzogen werden. „Gruben“ (*„βόθροι“*)[5] führen hinab in die unbewegten, finstern Tiefen der Erde zu der *ταρταρίη μοῖρα*, „Höhlen“ (*„ἄντρα“*), wohl in den himmelanragenden Olymp stollenartig hineingetrieben und irrgangartig verzweigt zu denken, führen aufwärts durch die *οἰκεῖοι τόποι* der Elemente des Entstehens und Vergehens zum wandellos ewigen Licht des Himmels: der *ὁδὸς ἄνω* und der *ὁδὸς κάτω* — um einen herakliteischen Ausdruck zu gebrauchen — schließen sich zum orphischen „Kreislauf des Werdens“[6] zusammen, wie ihn der scheintote

---

[1] Vgl. den orphischen Vers *„ψυχὴ δ'ἀνθρώποισιν ἀπ' αἰθέρος ἐρρίζωται“* bei Vettius Valens, Kroll, Rh. Mus. LII 1897 339 f. Dazu Virg. Aen. 6$_{724}$ und oben S. 552$_3$: *„αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον“* als Ausspruch der Seele.

[2] cf. Porphyr. de autro nymph. 3 Diels FVS^2 p. 509 Z. 25 ff. Nr. 6: *„τοῦ Συρίου Φερεκύδου μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας λέγοντος καὶ διὰ τούτων αἰνιττομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις“*.

[3] Vgl. das Schema oben S. 549.

[4] Vgl. oben S. 55$_0$.

[5] Ich erinnere an die Scheintüren im Jenseits in ägyptischen Grabkammern und auf römischen Sarkophagen, ebenso in phrygischen Felsenskulpturen — eine solche Tür ist auch in Delphi erhalten; endlich vgl. oben S. 300$_1$ die *ἑπτάπυλος κλίμαξ* der Mithriasten. Einzelne Belege zur Vorstellung von Höllen- und Himmelstüren sind wohl überflüssig. Gemauerte Gruben in den Mithräen s. TMCM II, 244 Fig. 77 cf. I, 63.

[6] Wenn Erde und Himmel als gemeinsame Eltern aller Kreaturen gelten — wie in der angeführten Stelle aus dem „Chrysipp“ — so ist es durchaus denkbar, daß die Seelen bei ihrer Wanderung durch die Körper, dem alten überall nachweisbaren Glauben an Seelentiere zufolge, auch in Tierkörper geraten. Es besteht daher kein Anlaß an der Nachricht des Suidas Diels FVS^2 p. 5042. 29 *„καὶ πρῶτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰσηγήσασθαι“* zu zweifeln; andrerseits ist natürlich nicht auszumachen, ob nicht in irgend einem Stadium der Überlieferung eine Nachricht über die zweifellos bei Pherekydes behandelte Wanderung der Seelen durch die Weltwinkel hindurch in dem Sinn mißverstanden worden ist, er habe die *μετενσωμάτωσις* gelehrt. Im allgemeinen vgl. aber oben S. 503 über den notwendigen inneren Zusammenhang des Zrvanismus mit der Lehre vom Kreislauf der Geburten.

Er bei Platon[1] als Jenseitsbote der Menschheit mit anzusehen gewürdigt wird. Die Vorstellung einer solchen Wiederauflösung des Einzelwesens in seine kosmischen Bestandteile und einer Wiedervereinigung mit dem All entspricht durchaus altarischen, in den Veden und im Avesta[2] nachweisbaren Anschauungen und kommt tatsächlich auch in einer, etwas weniger einfachen Form wie bei Pherekydes auch in der zrvanitischen Kosmogonie des Ulema-i-Islam[3] vor.

Überaus auffallend ist nur — besonders bei einem Vergleich mit der ganz gleichsinnigen orphischen Jenseitslehre bei Epicharm,[4] Euripides[5]

---

[1] Res publ. 614 CD *„ἀφικνεῖσθαί σφας εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον, ἐν ᾧ τῆς τε γῆς δύ' εἶναι χάσματα ἐχομένω ἀλλήλοιν καὶ τοῦ οὐρανοῦ αὖ ἐν τῷ ἄνω ἄλλα καταντικρύ . . . ὁρᾶν δὴ ταύτῃ μὲν καθ' ἑκάτερον τὸ χάσμα τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ τῆς γῆς ἀπιούσας τὰς ψυχάς . . κατὰ δὲ τὼ ἕτέρω ἐκ μὲν τοῦ ἀνιέναι ἐκ τῆς γῆς μεστὰς αὐχμοῦ τε καὶ κονέως, ἐκ δὲ τοῦ ἑτέρου καταβαίνειν ἑτέρας ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καθαράς“ κτλ.*

[2] Vgl. DARMESTETER, Zend-Avesta I 187 SBE IV.

[3] trad. BLOCHET a. a. O. p. 46 cf. 44 „on dit, quand une personne meurt où qu'on la tue, le vent qui est en elle, se réunit au vent, la terre qui est en elle à la terre, l'eau q. e. e. e. à l'eau, le feu q. e. e. e. au feu et l'âme va réjoindre le Frôhar“ (= Weltseele und Aether zugleich). In allen semitischen Quellen würde man vergebens nach einer solchen pantheistischen Eschatologie suchen. Dagegen ist es den Indern (z. B. im Râmâyana) ganz geläufig, von einem Verstorbenen zu sagen: „pañçatvaṃ gataḥ“ etc. „in die Fünfheit — sc. der Elemente — eingehen“. (Vgl. LEOP. V. SCHRÖDER, Pythagoras und die Inder, Leipzig 1889 p. 63.)

[4] DIELS FVS[2] p. 93 Z. 1 f. Nr. 9 *„συνεκρίθη καὶ διεκρίθη κἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν | γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν“*. Vgl. Epich. des Ennius FVS[2] p. 97 Z. 7 „terra corpus est at mentis ignis est“ cf. Z. 13 Nr. 50 „idem solem isque totus mentis est“ mit der gebräuchlichen Gleichung *πῦρ = αἰθήρ*. Das sophistisch paradoxe, von DIELS als unecht verzeichnete, diese Lehre parodierende Epigramm (FVS[2] p. 100 Nr. 64 Z. 5). *„εἰμὶ νεκρός· νεκρὸς δὲ κόπρος, γῆ δ' ἡ κόπρος ἐστίν· | εἰ δ' ἡ γῆ θεός ἐστ', οὐ νεκρός, ἀλλὰ θεός“*, ist wichtig, weil die Berufung auf die Erde als Göttin wieder auf die Ableitung der menschlichen Doppelnatur aus dem *ἱερὸς γάμος* hinweist. Vgl. endlich den Epicharm (fr. inc. p. 257 LOR.) zugeschriebenen Spruch, die Frommen würden im Tode kein Übel erleiden, ihr Geist (*πνεῦμα*) werde dauernd im „Himmel“ verweilen. Siehe ROHDE, Psyche[4] II, 258 f. Die orphische Grundlage der Epicharmischen Weltanschauung ergibt sich durch den Vergleich des menandrischen Zeugnisses (FVS[2] p. 92 Z. 2[3] ff. Nr. 8, die zit. Übersetzung GOMPERZ, Griech. Denk. II[2] 328) „die Götter Epicharms sind Sonne, Mond“, „die Sterne Feuer, Wasser, Erde, Luft“ mit der oben S. 535[4] angeführten Aufzählung der Götter bei denen die Orphiker zu schwören pflegten (*Πῦρ, ὕδωρ, Γαῖα, Οὐρανός, Σελήνη, Ἥλιος, Φάνης, Νύξ*) und dem oben S. 535 wiederhergestellten System des Pherekydes.

[5] Vgl. zu den oben zit. Versen aus dem „Chrysippos“ noch Hel. 1013 *„ὁ νοῦς τῶν κατθανόντων ζῇ μὲν οὔ, γνώμην δ' ἔχει ἀθανάτων, εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών“*; Suppl. 1148 *„αἰθὴρ ἔχει νιν“* (den Verstorbenen) *„ἤδη κτλ.“* El. 59 sucht den toten Vater im Aether. Ein Sterbender *„πνεῦμ' ἀφεὶς εἰς αἰθέρα“* fr. 971. Suppl. 532—537 ist dem Epicharm nachgeahmt. Vgl. Rohde a. a. O. 254 ff. Die im Chrysipp als Grundlage dieser

und einer Reihe von Grabschriften, die mit dem 5. Jahrhundert v. Chr. in Attika einsetzen[1] — daß sich Pherekydes nicht zu der gewöhnlichen Anschauung von einem Erdleib[2] und einer himmlischen Licht- oder Feuerseele[3] als Bestandteilen des Menschen bekannt, sondern vielmehr eine Dreiteilung,[4] anders ausgedrückt eine ausgesprochene Zweiseelentheorie[5] gelehrt haben sollte.

Die Annahme liegt nahe, daß entweder die spätantike Quelle des Aponius die einfachere, mit Euripides und Epicharm übereinstimmende Anthropologie des Pherekydes durch Einführung der bisher als platonisch angesehenen Zweiteilung der Seele kompliziert hat, oder daß überhaupt das schöne Latein des Aponius anders zu verstehen ist; nämlich etwa so: „animam . . esse vitam corporis et unum nobis de coelo spiritum“ („und einzig und allein der Geist komme uns vom Himmel zu“) alterum (sc. corpus) terrenis seminibus comparatum“.

Vorstellung erwähnte Vorstellung von der Hierogamie des Himmels und der Erde ergänzt sich mit fr. 484 „*ὡς οὐρανός τε γαῖα τ'ἦν μορφὴ μία*“ zu der bei Athenagoras (oben S. 398$_9$ cf. 421$_1$) zitierten orphischen Legende, wonach Himmel und Erde sich wieder vereinigen, nachdem sie durch Spaltung aus den beiden Hälften des Weltalls entstanden sind.

[1] Das ältere Beispiel ist die Grabschrift der 432 vor Potidäa gefallenen Athener: „*αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθὼν κτλ.*“ CIA 442. Spätere Beispiele sammelt Rohde a. a. O. II^4, 384$_2$ und Gruppe, Hdb. 1035$_1$.

[2] Schon bei Homer (*Ω* 54) heißt der leblose Leichnam „*κωφὴ γαῖα*“ (vgl. Empedocl. fr. 148 Diels FVS^2 p. 216 Z. 9 „*ἀμφιβρότην χθόνα*“; Eurip. fr. 532, 757$_5$). Daß eine alte Volksvorstellung vorliegt, ergibt sich aus der Sprachverwandtschaft, von Bezeichnungen wie homo-humus in den arischen (vgl. darüber Kretschmer, a. d. Anomia, 1890 S. 20) „adam“ und „adamah“ in semitischen Sprachen nicht weniger, wie aus der Schöpfungssage der Genesis.

[3] Über die Seele als Licht vgl. die Stellen bei Böttticher „Philolog.“ XXV, 1807 S. 27 ff.; über die u. a. bei Heraklit gelehrte Feuernatur der Seele in den Orac. chald. s. Kroll, Rhein. Mus. L 1895 S. 638. Dieselbe Lehre in den Veden bei Oldenberg, Rel. d. Ved. 121$_2$. Germanische Parallelen bei Grimm DM II^2, 868 ff. Aus Erde und Feuer bildet Prometheus die Menschen nach Protagoras (Plato, Prot. XI, 320 D; cf. Myth. Vat. I, 189). Orph. hymn. 66$_9$ heißt es vom Feuergott Hephaistos, er wohne in den Leibern der Menschen. Vgl. die stoische Doktrin bei Korn. 2 S. 8 Os. mit den Parallelstellen und den gnostischen *σπινθὴρ ζωῆς* in der Anthropogonie des Saturnin von Antiochia bei Iren. I$_{18}$.

[4] Vgl. Plutarch de fac. lun. 28 p. 943 A ff. „*τὸν ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ορθῶς, ἐκ δυοῖν δὲ μόνων σύνθετον οὐκ ὀρθῶς ἡγοῦνται· μόριον γὰρ εἶναι πῶς τῆς ψυχῆς τὸν νοῦν . . . νοῦς γὰρ ψυχῆς, ὅσῳ ψυχὴ σώματος, ἀμεινόν ἐστι καὶ θειότερον*“.

[5] Oben S. 553 „unum nobis de coelo spiritum“ — ein Geist sei uns vom Himmel — „alterum“ — ein andrer sc. Geist — „. . . terrenis seminibus comparatum“.

Bedenkt man freilich, daß nach einer scharfsinnigen, von Rohde[1] nur in unwesentlichen Einzelheiten bekämpften Aufstellung von Gomperz[2] schon bei Homer der *θυμός*, die „Rauchseele“[3] des warmen, dampfenden Blutes, die sich beim Tode des Menschen verflüchtigt, scharf unterschieden war von der im Hades weiterbestehenden Hauchseele *ψυχή*, daß der Glaube an eine Mehrheit von Seelen im einzelnen Menschen bei Naturvölkern[4] weit verbreitet ist, daß endlich auch im Avesta[5] und in der gnostischen „Pistis Sophia“[6] fünf Seelenkräfte des Menschen unterschieden werden, so wird man die Möglichkeit nicht von der Hand weisen können, daß schon Pherekydes, lange vor Plato die Seele als ein Zweigespann[7] von widerstreitenden Geistern bezeichnet hat, von denen der eine, der warmfeurige *θυμός* dem göttlichen Lebensspender Äther zustrebt,[8] während die durch den Anklang an *ψυχρός* als feuchtkalt bezeichnete *ψυχή*[9] zur mütterlichen Erde herabzusinken trachtet. Daß der Gnostiker Isidor, der Sohn des Basileides, aus dem Clemens von Alexandria das Pherekydeszitat von der *ὑπόπτερος δρῦς* und dem gestickten *φᾶρος* entnommen hat, eine Schrift *„περὶ προσφυοῦς ψυχῆς“* „über die (sc. an den *νοῦς*) angewachsene Seele“ verfaßt hat,[10] mehr noch der Umstand, daß Diogenes Laertius[11] dem Pythagoras eine ganz ähnliche, ja vielleicht dieselbe Seelenlehre zuschreibt, wie Aponius

---

[1] Psyche[4] I, 45$_1$; II, 142$_2$ nähert sich wieder stark dem von Gomperz behaupteten.

[2] Griech. Denker[2] I, 200 anschließend an Ausführungen Alfred v. Kremers in den Sitz.-Ber. Wien. Akad. phil.-hist. Kl. 1889 S. 53.

[3] Das Wort *θυμός* ist nach Gomperz a. a. O. identisch mit dem lat. fumus, skr. dhūmás, altslav. dymŭ etc.

[4] J. G. Müller, Amerik. Urreligionen 66, 207 f.; Tylor, Primit. culture I, 392 f.

[5] Geiger, Ostiranische Kultur 298 ff. vgl. oben S. 255$_2$ f.

[6] c. 111 S. 182 ed. Schwartze. Analoge altägyptische Vorstellungen über eine Mehrheit von Seelenwesen im Einzelmenschen bei Budge, The Gods of the Egyptians, London, 1904, I S. 299 f.

[7] Dieselbe Vorstellung, — die Seele als geflügelter Wagen (merkaba) zu Gott auf- und wieder herabsteigend — findet man in Abu Ezras Komm. zu Deut. 32$_1$ u. Exod. 19$_{20 1}$, ohne daß sich sagen ließe, ob er aus einer von Plato abhängigen oder aus einer orientalischen Quelle schöpft, deren Vorbild dem von Plato benützten Orphiker vorgelegen ist.

[8] Vgl. *„θυμὸν . . αἰθὴρ λαμπρὸς ἔχει“*, 61. Grabschrift des Ps.-Aristotelischen Peplos. In dem entsprechenden Epigramm Kaibel 41 steht *„ψυχήν“*.

[9] Heraklit fr. 117 f., Diels FVS[2] p. 78 Z. 12 f. cf. fr. 77 p. 73 Z. 14 f. (oben S. 489$_2$), würde dann in einer seinem allgemeinen Relativismus gut entsprechenden Weise die feuchtkalte und die warmtrockene Seele als Zustände einer einzigen *ψυχή* aufgefaßt haben.

[10] Clem. Alex. Strom. II, 20. 113; vgl. die Zitate aus Valentinos ib. § 114.

[11] VIII, 25: Pythagoras lehre *„εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος· διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς. ἀθάνατον τε εἶναι αὐτὴν ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπεσπάσθαι ἀθάνατόν ἐστιν.“*

dem Pherekydes,[1] würde ganz entschieden zugunsten dieser Annahme sprechen.

Wenn Pherekydes als erster gelehrt hat, daß die Seelen „ewig“,[2] d. h. nicht etwa unsterblich, denn das sind sie ja schon bei Homer, sondern anfangs- und endlos sind, so daß Geburt und Tod nur einen Ortswechsel im Weltall bedeutet, so würde dazu die angestrebte Wiedervereinigung mit den beiden ewigen und anfangslosen Urprinzipien *Αἰθήρ* und *Γῆ*[3] sehr gut

---

D. h., das „Lebensprinzip“ (*ζωή*) das mit dem Tode erlischt, sei mit der unsterblichen, vom ewigen Aether herstammenden Seele nicht identisch.

[1] Die Übereinstimmung der Schlagworte bei Aponius und Diogenes ist ganz auffällig. Sollte vielleicht gar zu lesen sein: „Pherecydes . . . animam hominis prior omnibus immortalem . . tradidisse docetur, et eam ⟨non⟩ esse (= *διαφέρειν*) vitam corporis et unum nobis de coelo spiritum, alteram (sc. vitam corporis) terrenis seminibus comparatam?“

[2] Oben S. 553[6].

[3] In der Zweiseeleneschatologie bei Plutarch de facie lun. 28 stammt der Körper von der Erde, die *ψυχή* vom Mond, der *νοῦς* von der Sonne: „ . . . (oben S. 556[4]) . . *τριῶν δὲ τούτων συμπαγέντων τὸ μὲν σῶμ' ἡ γῆ, τὴν δὲ ψυχὴν ἡ σελήνη, τὸν δὲ νοῦν ὁ ἥλιος παρέσχεν εἰς τὴν γένεσιν, ὥσπερ αὖ ⟨ὁ ἥλιος⟩ τῇ σελήνῃ ⟨ἀμφὼ δὲ τῇ γῇ⟩ τὸ φέγγος ⟨παρέχουσιν⟩*“. Diese eigenartige Vorstellung ist dadurch entstanden, daß man die Urentstehung des Menschen aus dem *ἱερὸς γάμος* bald so deutete, daß Himmel und Erde, bald so, daß Sonne und Mond als handelnde Personen des *δρώμενον* gedacht waren (cf. oben S. 370[1]). Dieselben Athener, die im Namen des Uranos und der Gaia die Ehen schlossen, feierten die Hochzeit des Zeus und der Hera am Neumondstag (v. Prott fasti sacri S. 4; Mommsen, Feste der Staat Athen 382 f.). Dem Glauben, daß der Körper der Erde, die Seele dem Himmel entstammt, muß daher ein anderer, dem von Plutarch in der gleichen Schrift (de facie lun. 30) erwähnten Mythus von der Ehe des Mondes mit der Sonne angepaßter Glauben entsprochen haben, in dem der Mond für die Erde, die Sonne für den Himmel eintrat: s. oben S. 555[4] die Theorie des Epicharm bei Ennius, wonach die Seele aus dem Sonnenfeuergeist stammt, und Servius zu Virg. Aen. XI, 51: „dicunt physici cum nasci coeperimus, sortimur a sole spiritum, a luna corpus“. Die oben S. 557[5] f. erwähnten fünf oder mehr Seelenteile ergeben sich dadurch, daß die Astrologen nun auch die andern Planeten in dieses Schema hineinnehmen und es zu einer vollständigen astrologischen Geniturformel ausgestalten. So fährt die angeführte Serviusstelle nach „corpus“ mit den Worten fort „a Venere cupiditatem, a Saturno humorem ⟨. . . . . ⟩, quae omnia singulis reddere videntur extincti“. (Vgl. die hermetischen und stoischen Parallelüberlieferungen bei Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 361 ff. Exc. IV und oben S. 293[3], 294[1] über den Einfluß der Planetensphären auf die durch sie zur Erde herabsinkende Seele). Beim Tode kehrt nach Plutarch l. c. der Körper zur Erde zurück, die Doppelseele erleidet im sublunaren Raum eine zeitliche begrenzte Läuterungsstrafe, wird im Mond gespalten und weiter geläutert, sodaß der reine *νοῦς* in die Sonne zurückgelangt. Ähnlich nehmen die Manichäer an, daß die als Seelen zerstreuten Teile des Urlichts von den Eimern des als Schöpfrad gedachten Tierkreises in das Mondschiff geschöpft werden, das seinerseits einmal im Monat — beim *σύνοδος* der beiden Lichter — umgestülpt und in das Sonnenschiff entleert wird; Flügel, Mani S. 8

stimmen. Natürlich aber kann ebensogut gemeint gewesen sein, daß Körper und Seele, Geist und Stoff unvergänglich und unentstanden sind. Daß diese dualistische Anthropologie bei Pherekydes eine ethische Abzweckung gehabt hat, kann nicht gut bezweifelt werden, wenn man sich daran erinnert, daß der Urgrund des einen Wesensteiles des Menschen, Zeus-*Αἰθήρ* als das „vollkommen gute" (*ἄριστον*) galt,[1] während andererseits die Chthonie Gē als Mutter der aufrührerischen, schlangengestaltigen Götterfeinde, als die „*ἐξ ἀρχῆς πλημμελῶς ἔχουσα ὕλη*"[2] durchaus geeignet erscheint, die Quelle alles Bösen und dem Götterwillen widerstrebenden im Menschen vorzustellen.[3] Die Lebensauffassung, die sich daraus ergibt, muß bei Pherekydes genau wie bei den Orphikern eine durchaus asketisch-kathartische gewesen sein. Als höchstes Ziel des Menschen wird die tunlichste Lockerung des verhängnisvollen, durch den verblendeten *ἔρως* der Urmächte entstandenen[4] *ζεῦγμα* oder *κερασμός* des himmlischen Lichtes mit dem irdischen Stoff hingestellt worden sein: war diese Befreiung im Leben des Frommen verwirklicht, so trennten sich im Tode die Gegensätze, und der Funke göttlichen Feuers kehrte, befreit vom *κύκλος Ἀνάγκης*, zum seligen Urquell des Äthers zurück; hatte dagegen einer durch irdische Leidenschaften und Verfehlungen, durch Aufnahme tierischer, d. h. noch stärker verunreinigter Seelen beim Fleischgenuß u. dgl. sein himmlisches Teil mit starken Banden noch mehr an die erdenschwere Hälfte gefesselt, so riß ihn die wieder hinab in die Tiefen der Welt zu endlos neuer Geburt.

Das genaue Gegenstück dieser Vorstellungen vom zweigespaltenen Menschen bezw. von seiner zweifachen Seele findet sich bezeichnenderweise wieder auf eranischem Boden, in jenem Kulturkreis in dem ja

---

cf. 86; vgl. oben S. 54$_0$. Die Erwähnung dreier *μυχοί* des Mondes — den *Ἑκάτης μυχός*, den Strafort der sündigen Dämonen, den *μυχὸς Περσεφόνης*, durch den die Seelen zur Erde herabsinken, und das elysische Gefilde, durch das sie zum Himmel aufsteigen, in dieser sicher von Plutarch nicht erfundenen Jenseitslehre erinnert stark an die Terminologie der alten Mystiker.

[1] Oben S. 371.

[2] Celsus bei Origenes v. C. VI, 42, Diels FVS[2] p. 509 Z. 13 in der Umrahmung des Pherekydeischen Fragments über den Sturz und die Gefangenschaft der Ophioniden im Tartarus.

[3] Vgl. hierzu die orphische Anthropogonie, wonach den aus der Asche der Titanen, die den Dionysos verschlungen hatten, entstandenen Menschen eine böse „*τιτανικὴ φύσις*" (Plato legg.; 3, 701 c; Cic. de leg. 3, 5) und eine „göttliche" Natur anhaftet (Lobeck, Aglaoph. 565 f. Rohde, Psyche[4] II 119$_2$.)

[4] Auf die in hermetischen und gnostischen Schriften überaus häufige Wiederholung dieses Motivs kann hier nur flüchtig hingewiesen werden.

überhaupt die ethisch motivierte dualistische Weltanschauung ihre tiefsten Wurzeln geschlagen hat. „Die Anhänger des Manes“ sagt Titus von Bostra[1] „versuchen nachzuweisen, daß wir zwei entgegengesetzte Naturen besäßen, weil wir bald das Schlechte begehren, bald das Gute.“ Auch hier scheint bald ein Gegensatz von Körper und Geist, bald ein Zwiespalt zweier Seelen vorausgesetzt zu sein: „der Mensch habe einen Leib der Bosheit, eine Seele vom Guten, sei es, daß sie eingestaltig, sei es daß sie aus entgegengesetzten Bestandteilen zusammengesetzt sei“. Wieder anderswo erwähnt er „die falsche Lehre des Mani, daß auch die Seele des Menschen aus Gutem und Bösen bestehe“. Ebenso bezeugt Augustinus,[2] der eine eigene Schrift „de duabus animabus contra Manichaeos“ verfaßt hat, daß jene „die wahnwitzige Behauptung aufstellen, es seien zwei Seelen in jedem Menschen, eine böse und eine gute, die von ihren entgegengesetzten Urwesen emaniert seien.“

Da diese eigenartige Dichotomie des Menschen oder seiner Seele im System der zoroastrischen Eschatologie und ihrer Weiterbildung bei den Parsen keine wie immer geartete Bedeutung besitzt, liegt der Schluß nahe, daß auch diese Lehre, wie so viele andere Einzelzüge, die sich sowohl bei Pherekydes als auch in persischer Überlieferung finden, dem westlichen, halbbabylonisierten Eranismus der Mithrasreligion eigentümlich war; dazu stimmt dann vorzüglich die Zurückführung dieser Anthropologie auf „assyrische Geheimlehren“, wie sie in der von Hippolytus benutzten Naassenerpredigt[3] vorgetragen wird.

Durch Vermittlung der in der alexandrinischen Bibliothek gesammelten und dort anscheinend vielgelesenen[4] eranischen Schriftdenkmäler werden diese Grundsätze in einer viel schärferen Form, als sie aus dem Seelengleichnis des Platon je herausgelesen hätte werden können, in die graeco-ägyptische Gnosis[5] eingedrungen sein; denn schon

---

[1] II, 6; I, 23; I, 27. Diese und die folgenden Zeugnisse entnehme ich Bousset, Hauptprobleme S. 368.

[2] Opus imperf. contra Jul. III, 172.

[3] cf. Philosophoum. p. 136$_{29}$ ed. Duncker-Schneidewin: „*καὶ πρῶτον ἐπὶ τὰς Ἀσσυρίων καταφεύγουσιν τελετὰς τὴν τριχῇ διαίρεσιν τοῦ ἀνθρώπου κατανοοῦντες· πρῶτοι γὰρ Ἀσσύριοι τὴν ψυχὴν τριμερῆ νομίζουσιν εἶναι καὶ μίαν· ψυχῆς γάρ, φασί, πᾶσα φύσις, ἄλλη δὲ ἄλλως ὀρέγεται*“ (vgl. hierzu das platonische Gleichnis vom zwieträchtigen Gespann) „*ἔστι γὰρ ψυχὴ πάντων τῶν γινομένων αἰτία*“ *κτλ.*

[4] Vgl. oben S. 393$_1$ und weiter unten die Zusammenstellung pseudo-zoroastrischer Schriftentitel.

[5] Vgl. die hermetische Theorie bei Jamblich, de mysteriis VIII, 6 „*δύο γὰρ ἔχει ψυχὰς . . ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ μέν ἐστιν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ . . . ἡ δὲ ἐνδιδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανῶν περιφορᾶς, εἰς ἣν εἰσέρπει ἡ θεοπτικὴ ψυχή*“. cf. oben S. 503$_2$.

die Bezeichnung „*ἀντίμιμον πνεῦμα*“, unter der die böse Seele in der koptischen „Pistis Sophia“ [1] erscheint, weist deutlich auf die eranische Vorstellung von jenem „paityāra“ genannten Verhalten des bösen Schöpfers hin, der jede Tat des guten Demiurgen im Gegensinn nachahmt.[2] Aus irgend einer kirchlichen Erwiderung auf eine gnostische Anführung des Pherekydes als Gewährsmann für diese Theorie — etwa bei dem oben genannten Isidoros — muß auch die vorstehend besprochene Nachricht des Aponius geflossen sein, und man wird vielleicht nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß die Polemik der Kirche gegen die gnostische und manichäische Seelentheorie, die man bei Pherekydes vorgebildet fand, mehr als alles andere dazu beigetragen hat, das Interesse für die archaische Weisheit des *παλαιὸς θεολόγος* in jener Spätzeit wachzuhalten, der die neuerdings in einem Bruchstück wieder aufgefundene Papyrushandschrift angehört.

Wenn ich schließlich noch erwähne, daß genau wie in der zrvanitischen Kosmologie,[3] die in so vielen Punkten mit Pherekydes übereinstimmt, auch im „Heptamychos“ nicht nur vom Verhältnis der Menschenseele zu den göttlichen Urwesen, sondern auch von der menschlichen Rede im Gegensatz zur Göttersprache[4] gehandelt worden sein muß,[5] so glaube ich damit alles erschöpft zu haben,[6] was außer dem hier gleich

---

[1] c. 131 p. 218 ff. vgl. oben S. 557 6.

[2] Vgl. Zosimos bei Berthelot, Coll. alchim. grecs II, 232 Z. 8 die Erwähnung des „*ἀντίμιμος δαίμων*“ von dem es zu allem Überfluß ibid. Z. 15 noch heißt „*τὸν ἀντίμιμον πρόδρομον ἀπὸ τῆς Περσίδος*“.

[3] ʿUlema-i-Islam trad. Blochet a. a. O. p. 48 „l'Avesta est la langue d'Ormazd, le Zend est nôtre langue à nous“. Die kleinasiatischen Magusäer mögen zwischen ihrer iranischen Umgangs- und ihrer aramäischen Kultsprache einen ähnlichen Unterschied gemacht haben.

[4] Über „Göttersprache“ s. Gruppe, Hdb. 883 7; Nägelsbach-Autenrieth, Homer. Theologie [3] 191; 435 ff.; J. v. Leeuwen, Mnemosyne XX, 1892 S. 138 ff.; Beispiele: Homer *A* 403, *B* 813 f., *Ξ* 291, *Y* 74, *κ* 305, *μ* 61; Hesiod fr. 3; Pindar fr. 87; orph. fr. 81 Abel p. 184; Ovid Met. 11 640; Manetho IV, 14 f. über den Planeten Kronos „*ὃν Φαίνοντα θεοὶ μέροπές τε καλοῦσιν*“. Über die Annahme von „Landessprachen“ der Götter legt Porphyr, anknüpfend an die barbarischen Namen und Worte der damals beliebten Liturgien, seine Skrupel dem ägyptischen Priester Anebo in dem bekannten Brief vor (Zeller III B.[4] 725 1).

[5] fr. 12 Diels FVS [2] p. 510 Z. 13 ff. „*ἔλεγέ τε ὅτι οἱ θεοὶ τὴν τράπεζαν θυωρὸν καλοῦσιν*“. In welchem Zusammenhang von dem — natürlich kosmisch aufzufassenden — Altartisch die Rede war, wird unten zu erörtern sein.

[6] fr. 10 und 11 ibid. Z. 7 ff. und 10 ff. (Pherekydes und Demokrit „*συνεχέστερον χρῶνται τῇ ʿἐμεῦ᾽ καὶ ἔτι τῇ ʿἐμέο᾽*“ und „*ἔστιν πιστώσασθαι καὶ τὸ ἀδιαίρετον τῆς αὐθείας* (näml. *ἡμεῖς, ὑμεῖς, σφεῖς*) *παρ᾽ Ἴωσιν ἐκ τῶν περὶ Δημόκριτον, Φερεκύδην, ʿΕκαταῖον*“ bieten nichts Sachliches. Im Philodem (bei Diels als fr. 13 gezählt) ist gerade die Lehre des Pherekydes über die Gottheiten, von denen alle andern abstammen, ausgefallen. Fr. 9,

anfangs und vor allem zur Untersuchung gestellten Fragment „*τίς ἐστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος*“ von jener alten Götter- und Weltenlehre noch vorhanden ist.

Die Einreihung dieser Symbolgruppe in ihren oben[1] noch als fraglich bezeichneten Zusammenhang im ganzen der Pherekydeischen mythischen Kosmogonie kann daher jetzt auf der breitesten, aus dem bis heute zugänglich gewordenen Überlieferungsstoff überhaupt aufzubauenden Grundlage in Angriff genommen werden: das schließliche Ergebnis entspricht dann im großen und ganzen den Annahmen, die sich bereits bei den ersten flüchtigen Untersuchungen des Grenfellschen Papyrusfragmentes ergeben haben: in der Erzählung von den drei Urwesen Zeus, Chronos und Chthoniē,[2] von der sehnsüchtigen, durch den eifersüchtigen Zeitgott unterbundenen Liebe zwischen dem Himmelsgott und der Erdgöttin,[3] von der Erzeugung eines die Chthoniē umgürtenden Wasser-, Luft- und Feuerkreises aus dem kosmischen Sperma des zwiegeschlechtigen Chronos,[4] von der parthenogenetischen Geburt des furchtbaren Schlangendämons als Rächer seiner Mutter, der liebesdurstigen, unbefriedigten Erdgöttin an ihrem grimmen Hüter,[5] von der Bedrängnis des Kronos durch Ophioneus[6] und der notgedrungenen Herrschaftsübertragung an Zeus,[6] vom Kampf der Götter gegen die Schlangenfüßler, von deren Sturz und Fesselung,[7] vom Sieg des Zeus und von der Besetzung des Himmels,[8] vom Bau der Götterburg auf dem Olymp,

gehört dem attischen Genealogen und Mythographen (vgl. o. S. 345$_2$). Fr. 6b Diels FVS^2 p. 509 Z. 28 ff: „*τῶν παλαιῶν ἄντρον καλούντων τὸν κόσμον καὶ φρουρὰν καὶ σπήλαιον*“ bezieht sich, wie ich unten zu zeigen hoffe, nicht allein auf Pherekydes, sondern auch auf orphische Schriften. Die Nennung des Pherekydes bei Plot. Enn. V, 1, 8, 9: „*ζητήσειε δ' ἄν τις τὰ πολλὰ νοητὰ εἰ ἐξ ἑνός ἐστιν αὐτῷ* (sc. *τῷ νοητῷ*) *τοῦ πρώτου ἢ πολλαὶ αἱ ἐν τοῖς νοητοῖς ἀρχαί· καὶ εἰ μὲν ἐξ ἑνός, ἀνάλογον δηλονότι ἕξει ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς αἱ σφαῖραι ἄλλην ἄλλης περιεχούσης μιᾶς δὲ τῆς ἔξω κρατούσης . . . . εἰ δ' ἕκαστον ἀρχή, κατὰ συντυχίαν αἱ ἀρχαὶ ἔσονται· καὶ διὰ τί συνέσονται καὶ πρὸς ἓν ἔργον τὴν τοῦ παντὸς οὐρανοῦ συμφωνίαν ὁμονοήσουσιν; πῶς δὲ ἴσα πρὸς τὰ νοητὰ καὶ κινοῦντα τὰ ἐν οὐρανῷ αἰσθητά; πῶς δὲ καὶ πολλὰ οὕτως ἀσώματα ὄντα ὕλης οὐ χωριζούσης; ὥστε τῶν ἀρχαίων οἱ μάλιστα συντασσόμενοι τοῖς Πυθαγόρου καὶ τῶν μετ' αὐτὸν καὶ Φερεκύδου δὲ περὶ ταύτην μὲν ἔσχον τὴν φύσιν· ἀλλ' οἱ μὲν ἐξειργάσαντο ἐν τοῖς αὐτῶν λόγοις, οἱ δὲ οὐκ ἐν λόγοις ἀλλ' ἐν ἀγφάφοις ἐδείκνυον συνουσίαις ἢ ὅλως ἀφεῖσαν*“ hat Diels mit Recht als unverwendbar weggelassen.

[1] S. 328.
[2] Oben S. 357—396.
[3] Oben S. 543 ff.
[4] Oben S. 545$_2$. $_3$ f.; cf. S. 443 ff.
[5] Oben S. 546 ff.
[6] Oben S. 527 ff.
[7] Oben S. 531 ff.
[8] Oben S. 548 f.

von der Vermählung des Zeus-Eros mit der als Kampfpreis von Chronos ausgesetzten Chthoniē-Hera,[1] von den Olympiern und von den Sterblichen, die aus der Götterehe hervorgehen, von den Seelen, den Jenseitsschicksalen und der Sprache der Menschen,[2] — in diesem ganzen bunten Urweltsmythus kann für die Erwähnung des Flügelbaumes kaum ein andrer Platz gefunden werden, als in dem Abschnitt über den *ἱερὸς γάμος* und die Webe des Himmelsmantels, — d. h. aber an eben jener Stelle, wohin von Anfang an die Worte *„τὸ δένδρον καὶ τὸν πέπλον“* in der Schlagwortreihe bei Maximos von Tyros[3] das Motiv zu verweisen schienen. Nur darf man aus der Reihenfolge *„ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος“* und der gleichsinnigen Stellung der Begriffe *„τὸ δένδρον καὶ τὸν πέπλον“* bei Maximos, jetzt nachdem die Lücke im Papyros durch den Satz über den neuen Namen „Hera“[4] der göttlichen Braut ausgefüllt ist, nicht mehr schließen wollen, daß der Flügelbaum vor der Webe des Himmelsmantels erwähnt war.

Der natürliche Platz dieses Motivs ist vielmehr am Ende des Papyrusfragmentes, wo es heißt, daß Chthoniē den von Zeus gewebten Mantel wohlgefällig annimmt und dem Gott — wohl nicht nur die Rede, sondern auch die Brautgabe — erwiedert,[5] aller Wahrscheinlichkeit nach, indem sie den geflügelten Wunderbaum hervorsprießen läßt. Wissen doch eine ganze Reihe von Mythographen, an ihrer Spitze der athenische Namensvetter des Pherekydes,[6] zu erzählen, daß „Gaia“ zur Hochzeitsfeier der Hera mit Zeus den Hesperidenbaum mit den strahlenden Äpfeln habe aufsprossen lassen. Ohne Zweifel ist in diesen Überlieferungen Hera nach der kanonischen Genealogie Gaia-Uranos, Rhea-Kronos, Hera-Zeus bei Homer und Hesiod als gütige Ahne des neuvermählten Götterpaars gedacht, die im Reigen der ganzen, gabenspendenden und glückwünschenden Götterwelt nicht fehlen darf. Im ursprünglichen Mythus, in dem die göttliche Braut *HPA* (25) *KOPH* (49), die Herrin der Ehen[7] selbst als die dem Himmelsgott neuvermählte Erde, als wesenseins mit

---

[1] Oben S. 551.

[2] Oben S. 552—562.

[3] Oben S. 526$_3$.

[4] Vgl. oben S. 350 ff.

[5] Vgl. oben S. 198 die sehr wahrscheinliche Ergänzung von Diels: *„ἡ δέ μιν ἀμείβεται δεξαμένη εὖ τὸ φᾶρος“*. .

[6] Beim Scholiasten zu Apoll. Rhod. IV, 1396 und (Eratosth.) Catast. 3 p. 60 f. Robert; FHG I, 78$_{33}$, 79$_{33a}$; Asklep. von Mende bei Athen. III, 25 S. 83 FHG III, 306$_1$; Interp. Serv. Virg. Aen. IV, 484.

[7] Oben S. 351 f.

der isopsephischen *ΧΘΟΝΙΗ* (74)[1] gilt, ist der Zusammenhang natürlich anders aufzufassen. In welchem Sinne, lehrt das bereits einmal[2] angezogene Fragment des Aischylos über die Götterehe: Himmel und Erde sehnen sich darnach, in einer brünstigen Liebesumarmung vereint zu werden,[3] goldenen Regen[4] und glühende Wetterstrahlen[5] sendet der Gott auf die durstende „*δανάη*“ herab, die Erdmutter aber gebiert vor andern Geschöpfen[6] die „*δένδρων ὀπώρα*“,[7] die Bäume und ihre Früchte, dazu das Getreide als erdgespendete Nahrung für die nachgeborenen, nicht mehr an die Scholle gefesselten Lebewesen. Gewiß ist das die ursprüngliche Anschauung, die den erwünschten Erfolg des alten Fruchtbarkeitszaubers gleich in das mythische Vorbild des *ἱερὸς γάμος* mit hineinverflicht. Schon in den unendlich lieblichen Versen der homerischen *Διὸς ἀπάτη*[8] mit der anschaulichen Schilderung des frühlingshaften Lebens, das sich zauberisch bei jeder neuen Umarmung des Himmelsvaters und seiner ewig jungen Braut entfaltet, ist die ursprüngliche Abfolge

---

[1] Die Isopsephie von *Ἥρα Κόρη* und *ΧΘΟΝΙΗ* stimmt gut zu der Inschrift von Constantine, Rev. archeol. XXVII, 1895 p. 139 ∼ CIL VIII, 5526: „Terrae matri Erae Curae Matri Magni Idaeae tauripolium et creobolium“ und beweist, daß die von Maass, Orpheus 220$_{27}$ zuerst vorgeschlagene Deutung der in den sabaziastischen Inschriften und Bildern der Prätextatkatakombe CIL VI, 142 neben Dis Pater erwähnten „Aera cura“ als *Ἥρα Κόρη* richtig ist. Da Pherekydes in der Tat für Zeus u. a. *Δίς* sagt und der Gebrauch von *Ἥρα Κόρη* durch die angeführten Zeugnisse (andre bei Wissowa RE I, 667) für Kleinasien und die Orphiker gesichert ist, dürfte er auch jenen mit *Χθονίη* isopsephischen Namen wirklich verwendet haben. Durch diese Erwägung wird natürlich der engste Zusammenhang hergestellt zwischen der oben S. 125 f. besprochenen sizilischen Feier der „*ἀνακαλυπτήρια*“ (oben S. 129$_3$) bezw. „*θεογαμία Κόρης*“ (S. 126$_1$) einerseits und der Pherekydeischen Schilderung der ersten überhaupt begangenen *γάμος*- und Anakalypterienfeier, die Menschen und Göttern zum Vorbild wurde (oben S. 129$_1$), andererseits.

[2] Oben S. 526$_5$.

[3] Oben S. 543.

[4] „*ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνάεντος οὐρανοῦ πεσὼν ἔκνσε γαῖαν*“ Aeschyl. a. o. S. 526$_5$ a. O. Dazu die oben S. 552$_4$ zitierten Stellen.

[5] Oben S. 374$_2$.

[6] Vgl. die oben S. 551$_2$, 552$_0$ zitierten Stellen aus Euripides und Lucrez, wo die *δένδρη* bezw. arbusta als erste Sprossen des *ἱερὸς γάμος* genannt sind.

[7] „*ἡ δὲ τίκτεται βροτοῖς μήλων τε βόσκας καὶ βίον Δημήτριον, δένδρων ὀπώραν*“ *κτλ.*; der Schluß des Fragments, der noch nicht mit Sicherheit wiederhergestellt worden ist, verschlägt hier nichts.

[8] Ξ 347 ff.: „*τοῖσι δ' ὑπὸ χθὼν δῖα φύεν νεοθήλεα ποίην*
λωτόν θ' ἑρσήεντα ἰδὲ κρόκον ἠδ' ὑάκινθον
πυκνὸν καὶ μαλακόν, ὃς ἀπὸ χθονὸς ὗσσ' ἔεργεν.
τῷ ἔνι λεξάσθην, ἐπὶ δὲ νεφέλην ἔσσαντο
καλὴν, χρυσείην· στιλπναὶ δ' ἀνέπιπτον ἔερσαι“.

mit dichterischer Freiheit verschoben: die göttliche Erde *ΔΙΑ ΧΘΩΝ*,[1] einst selber die Braut, rüstet nur mehr den seligen Göttern das duftende Lager; Blätter und Blumen, die einst als Frucht dieser Umarmung galten, umfangen bei Homer bloß die herrlichen Glieder des olympischen Paares, die silbrige Wolke, die selbst einst die Braut überschattete, soll nun die Liebenden vor dem neugierigen Blick des Helios bergen und die glänzenden Tautropfen, ehemals ganz sinnlich als Liebespfand des Himmelsgottes gedacht, bilden jetzt nur noch, leise herabrieselnd, einen melodischen Versschluß.

Ebenso eng wie Aischylos, aber in anderer Weise, schließen sich jene mythischen Überlieferungen an den Ritus an, die von dem heiligen Beilager des Zeus im Schatten eines besonders mächtigen und ausgezeichneten Baumes zu berichten wußten, wie deren auf Cypern und bei Sybaris, vor allem aber auf Kreta bei Gortyn und bei Knossos am Flusse Theren den Pilgern gewiesen wurden.[2] Auch hier ist der Hintergrund der Mythen ganz durchsichtig: ein besonders mächtiger, weithin die Gefilde überragender, etwa gar noch immergrüner Baum, genießt eine hohe Verehrung als bevorzugte Wohnstätte oder Verkörperung des Fruchtbarkeitsgeistes der ganzen Gegend, ihm zu Ehren, also in möglichster Nähe, ja um der größeren Kraft der magischen Wirkung willen, tunlichst in körperlicher Berührung mit dem Baum, wird das *δρώμενον*, „die Unzucht unter jedem frischgrünen Baum“,[3] gegen die die fanatisch naturfremde Unduldsamkeit der Propheten[4] unaufhörlich eiferte, vollzogen. Wo der alte Baumgeist als Zeus *ἔνδενδρος*[5] mit dem Himmelsgott verschmilzt, muß dann natürlich auch der *γάμος* des Himmels und der Erde im Schatten eines Baumes stattfinden: der aber kann dann selbstverständlich kein irdischer Baum bleiben, sondern muß sich sinngemäß zu einem kosmischen Gebilde auswachsen, zum Hesperidenbaum, der

[1] Vgl. oben S. 358[6].

[2] cf. Diod. 5[72]; Varro de re rustica I, 7[6]; Plinius N. H. 12, 5: „Est Gortynae in insula Creta iuxta fontem platanus una, insignis utriusque linguae monumentis nunquam folia dimittens: statimque ei Graeciae fabulositas superfuit, Jovem sub ea cum Europa concubuisse ceu vero non alia eiusdem generis esset in Cypro“. cf. Theophr. hist. pl. I, 9, 5 *„ἐν Κρήτῃ δὲ λέγεται πλάτανόν τινα εἶναι ἐν τῇ Γορτυναίᾳ πρὸς πηγῇ τινι ᾗ οὐ φυλλοβολεῖ· μυθολογοῦσι δὲ ὡς ὑπὸ ταύτῃ ἐμίγη τῇ Εὐρώπῃ ὁ Ζεύς“*. Unter der „Europa“ ist in diesem kretischen, durch die bei Plinius erwähnten bilinguen (d. h. griechischen und eteokretischen) Inschriften als prähellenisch charakterisierten Kult natürlich nichts anderes als die Gattin des bei Homer schon formelhaften *„εὐρύοπα Ζεύς“* (vgl. Hesych *„Εὐρωπία ἡ Ἥρα“*) schlechthin zu verstehen.

[3] cf. W. Robertson Smith, Rel. Sem. p. 185 ff., 131 ff.; v. Baudissin, Sem. Relig. Gesch. 184—230 etc.

[4] Jerem. 2, 20; 3, 6; 13; 17, 2; Ezech. 6, 13; 20, 28 etc.

[5] Hesych.: *„ἔνδενδρος παρὰ Ῥοδίοις Ζεύς“*.

allabendlich, wenn der Himmelsgott mit seiner Gattin Erde zu ruhen geht, tiefdunkeln Schatten über die Welt hinbreitet, während aus seiner unendlichen Krone die goldenen Früchte der Sterne,[1] die mystischen Liebesäpfel, die die Götterbraut nach altem, weitverbreitetem Gebrauch,[2] dem Gatten zu reichen hat,[3] herabschimmern.

Beweist also die Verknüpfung des Hesperidenbaumes mit dem Mythus vom *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Hera, daß nicht nur der heilige Baum, sondern auch seine kosmische Ausdeutung gewissermaßen zum ehernen Bestand der Legenden von der Götterhochzeit gehört, so wird man sich vielleicht nicht mehr wundern, auch in der Pherekydeischen Schilderung dieser Zeremonie einem Baumgebilde zu begegnen, dessen kosmischer Sinn schon durch die Vorstellung von dem darübergebreiteten, oben[4] ausführlich als Himmelsmantel erwiesenen *„φᾶρος πεποικιλμένον“* sichergestellt ist; und es wird nur eines einfachen Hinweises auf das oben[5] erklärte Bild des goldenen oder sternenbedeckten Vließes für den Himmel bedürfen, um den Leser in dem goldenen, auf dem Drachenbaum in Aiaia aufgehängten Vließ der Argonautensage[6] eine schlagende Parallele zu dem bunten Sternenmantel auf dem kosmischen Baum bei Pherekydes erkennen zu lassen.[7]

Dieser einfache und naheliegende Vergleich aber zeigt nicht nur, daß die Griechen mit dem weiter unten eingehend zu besprechenden Gedanken des Weltbaumes als Himmelsträger wohl vertraut waren, sondern liefert auch einen ganz unerwarteten Aufschluß über die Grundlagen des bisher unverständlichen Vergleiches, den der Gnostiker Isidoros nach Clemens Alexandrinus zwischen dem *φᾶρος* auf der *ὑπόπτερος δρῦς* bei Pherekydes und einer offenbar ganz ähnlichen Symbolgruppe in jener *„προφήτεια τοῦ Χάμ“* zu ziehen vermochte.

Schon ganz am Eingang dieses Abschnittes[8] habe ich den all-

[1] Vgl. oben S. 32$_1$ und S. 520$_6$.

[2] Vgl. oben S. 125$_1$.

[3] Nach Apollodor II, 113 schenkt Hera vor der Hochzeit dem Zeus die Hesperidenäpfel.

[4] Vgl. oben S. 203—209.

[5] S. 82$_{4.\ 5}$ zu Fig. 23, 24.

[6] Wie der Sternenmantel als Königskleid gilt (vgl. oben Kap. I u. S. 260 f., 286 ff.) so sichert nach schol. *B* 106 cod. A D der Besitz des goldenen Vließes die Königsmacht und die Herrschaft über den Sonnenlauf.

[7] Zuerst hat A. B. Cook, „Folklore“, Jahrg. 1904, p. 293 die beiden Überlieferungen im oben ausgeführten Sinn zusammengestellt.

[8] Oben S. 328$_1$. Bei der Niederschrift dieser Anmerkung war mir nur das in Cheyne-Black's Encykl. Bibl. 1944 s. v. Ham (cf. 871) gesammelte Material bekannt. Ein freundlicher Mitleser der Korrektur machte mich unmittelbar nach Abschluß des Druck-

gemeinen Charakter dieser pseudepigraphen Schrift zu bestimmen versucht und aus den hellenistischen Bezeichnungen *Χημία*[1] (= *KHMI*), bezw. *Ἑρμοχύμιος* (= *μελάμβωλος*)[2] für Ägypten, das Mutterland der hermetischen Schwarzkunst der Alchimie[3] den Schluß gezogen, daß der alttestamentliche, in der Bibel bloß durch sein wenig ehrerbietiges Verhalten gegen Vater Noah hervortretende Cham, im Prophetengewand und als Hüter kosmologischer Geheimnisse auftretend, nur eine Dialogfigur des hermetischen Schrifttums in seiner letzten, schon durch das alexandrinische Judentum beeinflußten Entwicklungsstufe sein könne. Tatsächlich sind die Spuren einer derartigen Schrift oder, besser gesagt, einer ganzen Cham-Litteratur in zahlreichen Erwähnungen eines „*προφήτης*[4] *Χύμης*“,[5]

bogens auf die hierher gehörigen, wertvollen Ausführungen von Reitzenstein (Poimandres S. 139 ff.) aufmerksam, wo über Isis-*Χημία* als „*Κόρη Κόσμου*“ und das „*τέλειον μέλαν*“ der Hermetiker gehandelt wird, jedoch ohne Erwähnung des Cham-Hermochymios.

[1] Plutarch, De Is. et Os. 33: „*ἔτι τὴν Αἴγυπτον ἐν ταῖς μάλιστα μελάγγειον οὖσαν ὥσπερ τὸ μέλαν τοῦ ὀφθάλμοῦ Χημίαν Καλοῦσιν*“. Hierzu stellt Reitzenstein a. a. O. S. 145$_1$ die Inschrift von Edfu: „Ägypten (wörtlich kēmet = „die schwarze [Erde]“), das benannt ist nach dem Auge des Osiris, denn es ist seine „Pupille“ und S. 146 die Bezeichnung des „Schwarzen“ im Auge als „*κόρη ὀφθαλμοῦ*“ bei Zosimus (Berthelot, Alchim. grecques 92$_6$).

[2] cf. Steph. Byz. 44$_{21}$: „*Αἴγυπτος . . . ἐκαλεῖτο καὶ Ἑρμοχύμιος καὶ μελάμβωλος καὶ Ἡφαιστία*“. Bei Hesych.: „*Ἑρμοχοίνιος γῆ· ἡ Αἴγυπτος τὸ πρότερον οὕτως ἐκαλεῖτο*“ ist natürlich auch *Ἑρμοχύμιος* zu lesen.

[3] Was die Erklärung der Namen Chemie und Alchemie durch Kemi-*Χημία*-Ägypten anlangt, so darf man nicht mit Reitzenstein a. a. O. von einer „glänzenden Ableitung Hoffmanns“ (Ladenburgs Handwörterbuch der Chemie II, 510) sprechen. Die ältesten Vertreter dieser Theorie (Champollion, l'Égypte sous les Pharaons I p. 110$_2$, Reuvens, Lettres à Letronne III, 69, Leyden 1830; A. v. Humbold, Krit. Untersuch., Berlin 1836, S. 511 f. trad. Ideler; Kosmos II S. 451; Maury, Magie et astrologie etc., Paris 1860, p. 47) sind bei Kopp, Beitr. z. Gesch. der Chemie, Braunschweig 1869, S. 67$_{50}$ zusammengestellt.

[4] *Ἑρμο-Χύμιος* als Namen des mystischen „Schwarzen Theut“ der ägyptischen Hermetiker müßte in der aramäischen Sprache der ägyptischen Juden Cham-Nebo geschrieben werden. Nebo oder Nabu, der gemeinsemitische Namen des Planetengottes Merkur, bedeutet aber einfach „Verkünder“, griech. *προφήτης*. Schon den Babyloniern (Jastrow, Relig. Babyl. und Assyriens, Gießen 1905, S. 119) galt Nebo als „Prophet des Himmels“ „nabiu Anu“. „*Χύμης προφήτης*“ ist also nur eine griechische Rückübersetzung von נבו חם, wobei der Gottesnamen Nebo offenbar schon von den Juden nur mit dem bequemen, euhemeristischen Vorbehalt übernommen worden war, daß nicht ein heidnischer Gott, sondern ein *ἑρμηνεύς* der Urzeit gemeint sei, wie denn ja auch den griechischen Hermetikern der Trismegistos als ein Philosoph und Lehrer der Urmenschheit galt. Man darf daher mit Bestimmtheit annehmen, daß die ältesten Chamschriften aramäisch geschrieben waren.

[5] Vgl. die Form *Χουμ* für Cham in den „Chaldaika“ des Alexander Polyhistor FHG III, 212$_3$ und *Χωμας-βηλος* bei Berossos FHG II, 503. Über hebr. חום = „dunkel“, griech. *φαιός* s. Encycl. Bibl. 871.

Χίμης[1] oder *Χήμης*,[2] wie die hellenisierten Namensformen — neben Kîmas[3] und Alchymus in arabischen oder arabisierenden Quellen — lauten, und in einem mehrfach wiederkehrenden Zitat[4] bei den Alchimisten Zosimos, Stephanos, Olympiodor, im Pseudo-Demokrit und bei Synesios, in anonymen Verzeichnissen alchimistischer Autoritäten,[5] bei den harranischen Ssabiern, bei den arabischen Chemikern[6] und jüdischen Kabbalisten[7] vollkommen deutlich. Auch die äußere Einkleidung, unter der diese Weisheitsschätze an den Mann gebracht werden sollten, läßt sich noch erkennen. Die biblischen Engel, die nach dem Genesisbericht mit den Menschentöchtern buhlen, verraten ihnen alle verbotenen Künste und Geheimnisse.[8] Mit der Sintflut wäre aber diese Kunde untergegangen, hätte sie nicht Cham „diversorum metallum laminis, quae scilicet acquarum inundatione corrumpi non possent, et durissimis lapidibus“[9] eingemeißelt. Diese kostbaren Inschriften wird dann natür-

---

[1] „*Χίμης ὁ προφήτης*“ zit. bei Berthelot, Coll. alchim. grecs II p. 183; ibid. p. 172 „*Χύμης καὶ Μαρία*“, entsprechend den hermetischen Dialogfiguren Hermes und Isis.

[2] So in der bei Berthelot, La chimie au moyen âge II, 238 gedruckten „*βίβλος Ἰμοῦθ*“ (= Imhotep = Asklepios); vgl. auch das bei Kopp a. a. O. p. 19 gedruckte Zitat des Synkellos p. 13 ed. Bonn. aus dieser Schrift und Suidas s. v. *Φαῦνος*, wo *Χήμης* als erster chemischer Schriftsteller bezeugt ist („*ἐστὶν οὖν αὐτῶν ἡ πρώτη παράδοσις Χημέου*“ [s. zu dieser Lesung Hoffmann in Ladenburgs Handwörterb. der Chemie II, 510 s. v. Chemie] „*περὶ τούτων τῶν τεχνῶν· ἐκάλεσε δὲ ταύτην τὴν βίβλον Χῆμα, ἔνθεν δὲ ἡ τέχνη χημεία καλεῖται*“).

[3] So bei En-Nedim im Fihrist trad. Flügel I, 353 24.

[4] Vgl. z. B. Berthelot, Coll. alch. gr. II, 169 (Zosimos): *Χύμης* sagt: „*ἓν γὰρ τὸ πᾶν καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν γέγονε καὶ εἰ μὴ πᾶν ἔχοι τὸ πᾶν οὐ γέγονε τὸ πᾶν. δεῖ σε οὖν τοῦτο βάλλειν τὸ πᾶν, ἵνα ποιήσῃς τὸ πᾶν*“. Häufig ist der Satz in alchemistischen Handschriften dem Bild des „*οὐροβόρος δράκων*“ beigeschrieben; vgl. z. B. das Titelblatt zu Berthelot, Origines de l' alchimie, Paris 1885.

[5] Vgl. die in den Registern der genannten Publikationen Berthelots aufgeführten Stellen.

[6] Siehe die Belege bei Hoffmann a. o. a. O. II, 520.

[7] Kopp a. a. O. p. 67 19: „die Juden machen Cham zum Urheber der Alchemie, welche sie „Chum“ nennen, identifizieren ihn mit Zoroaster“ (s. darüber unten) „und sagen, er habe seinem Vater heimlich ein Buch über Magie gestohlen, es seinem Sohn Mizraim und dieser es wieder den Ägyptern geschenkt“. Jüdische Chamschriften erwähnt schon Cecco d'Ascoli, Comm. in Sphäram c. 4.

[8] Siehe die hermetischen Parallelen bei Reitzenstein, Poim. S. 141 f.

[9] So bei Joannes Cassianus (4. Jahrh. n. Chr.) lib. VIII, coll. 21 (Migne, PL XLIX, 759) cf. Petrus Comestor, historia scholastica in genesim c. 39 (Migne, PL CIIC, 1098) „magicam artem (sc. Cham) et septem liberales quattuordecim columnis inscripsit, septem aeneis, septem lateritiis contra duplex orbis excidium“. Der typisch hermetische Charakter dieser Legende ergibt sich durch den Vergleich mit dem Bericht des Josephos (antiqq. I, 2, 3), wonach die „*υἱοὶ τοῦ Σήθ*“, eine vorsintfutliche Bruderschaft von weisen As-

lich der Verfasser der „Champrophetie“ irgendwo wieder aufgefunden haben, ähnlich wie die berühmte alchimistische „tabula smaragdina“ des Trismagistos [1] nach hellenistischer Version von Alexander dem Großen,[2] nach jüdischer Fassung aber von Sara[3] aus dem Grab des Hermes ans Licht gezogen worden sein soll.

Daneben muß jedoch eine ganz anders geartete Überlieferung über die Herkunft der Goldmacherkunst in alchimistischen Schriften vorgetragen worden sein. Hermann Kopp[4] hat nämlich eine gutbezeugte Überlieferung[5] angeführt, wonach einige das goldene Vließ der Argo-

---

keten, die Ergebnisse ihrer astrologischen Forschungen, um sie vor der Weltflut und dem Weltbrand zu bewahren, auf einer tönernen und einer steinernen *στήλη* aufgezeichnet hätten, wodurch sie wirklich auf die Nachwelt gekommen seien; cf. die bei Reitzenstein, Poim. 183$_2$ aus einem astrologischen Papyrus zitierte gleichlautende Stelle; im latein. Adambuch (c. 50, Kautzsch, Pseudepigraphen p. 528) ist dieser Zug auf den bezeichnenderweise von Seth aufgezeichneten Sündenfallsbericht übertragen. Auch hier ist der Zusammenhang zwischen hermetischen und alttestamentlichen Gestalten durch zufällige Gleichklänge hergestellt: den Ägyptern gilt nämlich der Planet Merkur als Verkörperung des Gottes Seṭ (Budge, The gods of the Egyptians II p. 303), weshalb bei Petosiris und Nechepso ed. Riess p. 375; Vett. Val. III, 2 geradezu von einer „*τοῦ Σήθ ἀνατολή*“ die Rede ist. Wenn es daher (Reitzenstein 174) heißt, Seth sei der Lehrer des Hermes gewesen, so liegt dieselbe Spaltung der hermetischen Persönlichkeit vor, wie in den Dialogen zwischen „Hermes“ und „Tat“. Andrerseits beweist die Lokalisation der „sethianischen Stelen“ in der „*Σειριάς γῆ*“ bei Josephus durch den Vergleich mit der Erwähnung vorsintflutlicher, hermetischer Stelen „*ἐν τῇ Σειριαδικῇ γῇ κειμένων*“ als Quelle der „*Σώθεος βίβλος*“ des Manetho (FHG p. 511 ff.; cf. Plew, Jahrb. f. Phil. 1868 S. 839; Reitzenstein S. 183; G. R. S. Mead, Thricegreatest Hermes, London 1906, I, 104, 111 ff.), daß der Patriarch Seth des Alten Bundes den Juden auch als Verfasser der nach Isis *Σῶθις* oder *Σειριάς*, der „Herrin des Himmels“, Satit, der „Königin der Sterne“ und „Herrin des Jahresanfangs“ (Boll, Sphära S. 209) benannten astrologischen Sothisbücher galt. Auch bei dieser Gleichung des Šet mit Seṭ und mit Sothis (Soptet oder Satit), der Eponymgöttin der „*Σειριὰς γῆ*“ Ägypten, verrät die Nichtbeachtung aller Vokalzeichen eine aramäisch geschriebene Quelle. Jedenfalls sind Seth, der Erfinder der Astrologie (vgl. Seth als Verfassernamen in astrologischen Handschriften bei Boll, Sphära S. 34$_1$), und Cham, der Alchimist, gleichwertige Dialogfiguren der jüdisch-ägyptischen Hermetiker.

[1] Gedruckt bei Kopp, Beitr. S. 377. Zweifellos alter und echter hermetischer Text mit einer eigenartigen Kosmogonie.

[2] Athanasius Kircher aus einem dem Albertus Magnus zugeschriebenen Traktat bei Kopp 378$_{31}$.

[3] Kopp 378$_{32}$. Natürlich steht Šarai, die Himmels„herrin“ hier für Isis, ganz ähnlich wie die oben S. 568$_1$ erwähnte alchimistische „Maria“.

[4] a. a. O. p. 12 ff.

[5] Johannes Antioch. FHG IV, 548 ~ Suidas s. v. *δέρας*. Dasselbe bietet jedoch, was Kopp übersehen hat, schon Charax bei Eustath. ad Dionys. Perieg. 689; cf. Roschers ML I, 516$_{43}$.

nauten, anscheinend rationalistisch, für eine auf Fell geschriebene, das Geheimnis der Metallverwandlungskunst enthaltende Schrift erklärt hätten. Diese auf den ersten Blick so seltsam anmutende Erfindung wird sofort verständlich, sobald man sich erinnert, daß das goldene oder gestirnte Vließ ein unmittelbar verständliches Gleichnisbild für den sternenbedeckten Himmel war.[1] Es entspricht ganz der innigen Verquickung von Astrologie und Alchimie, die in dem System der Planetenmetalle zutage tritt, wenn man, wie alle andern Geheimnisse der Schöpfung,[2] auch die Kunst der Goldbereitung aus der Sternenschrift des Himmels ablesen zu können meinte. Hat es nun in irgend einer alchimistischen Schrift, wie man doch annehmen muß, eine Schilderung der Gewinnung des großen Magisteriums durch den Raub des strahlenden Wundervließes vom Gipfel der Eiche[3] der goldglänzenden, schlummerlosen Schlange[4] im Lichtland gegeben, so kann naturgemäß die Abfassung der betreffenden Schrift, die kunstvolle Entzifferung der Goldrunen nur dem einen sagenberühmten Weisen zugeschrieben worden sein, der die Argonautenfahrt mitgemacht und selbst besungen hat: d. h. die Legende muß aus einer alchimistischen Orpheusschrift, vielleicht aus eben jenen „Orakeln des Orpheus“ stammen, die sich, von „Hermes“ und „Agathodämon“ kommentiert, in den Händen der Alchimisten[5] befanden.

War aber in einer alchimistischen Orpheusschrift vom goldenen Vließ und vom mystischen „Baum der Erkenntnis“,[6] auf dem es hieng,

---

[1] Vgl. oben S. 78 f., Fig. 23 f., S. 82$_4$ f., 83$_1$ ff.

[2] Oben S. 248—260.

[3] . . . *χαλαζαίη ἐπὶ φηγῷ* Orph. Arg. 763 und das Vasenbild Mon. dell' Ist. V pl. XII.

[4] Apollod. I, 9$_{16}$; Orph. Argon. 932. Vgl. bei Athen. XV, 62 S. 701 c den delphischen Drachen unter dem Platanenbaum, Paus. II, 36$_4$ die lernäische Hydra unter der Platane, endlich die bekannten Vasenbilder mit dem Drachen Ladon auf dem Hesperidenbaum.

[5] Vgl. Berthelot, Collect. des alchim. grecs II, 268 cf. Kopp a. a. O. p. 387 über diese „*Ἀγαθοδαίμονος εἰς τὸν Χρησμὸν Ὀρφέως συναγωγὴ καὶ ὑπόμνημα . .*“ Dem Stoff nach am nächsten stehen dieser verlorenen Schrift die erhaltenen „*Λίθοι*“.

[6] Alle Erkenntnis ist im Orient Sternkunde, das Wissen um die oberen Dinge enthält in sich die Kunde von allem irdischen Sein und Werden. Der kosmische Baum, der als Früchte die Sterne trägt (oben S. 32$_1$, 520$_6$), muß daher ebenso naturgemäß ein „Baum der Erkenntnis“ („des Guten und des Bösen“ ist nach Jastrow, Relig. of Bab. p. 553n = „alles was es gibt, Schädliches und Nützliches“, entsprechend der babylonischen Phrase von den „Geheimnissen des Himmels und der Erde“, die die heilige Ceder offenbart [cf. Sayce, Rel. of Bab. p. 133 f.]) sein, wie der Sternenmantel ein Offenbarungskleid (oben S. 255 ff.) ist. Die beste Parallele zum kosmischen Erkenntnisbaum der Bibel bietet die gleichsinnige Ausdeutung desselben Symbols bei den Indern, Bagavadgita 16$_1$; „. . . . der unvergängliche Açvathabaum“ [cf. Ath. Veda V, 4, 3 ∾ VI, 95, wo dieser Feigenbaum in den dritten Himmel versetzt wird; und oben S. 326$_0$] „dessen Blätter

von der kosmischen, um die Lichteiche geringelten Schlange und deren Ei, das in alchimistischen Rezepten eine gewisse Rolle gespielt zu haben scheint,[1] die Rede, dann erklärt sich von selbst, daß auch der große „Prophet Cham" sich diese Dinge nicht entgehen ließ, sei es, daß er, wie „Hermes" und „Agathodaimon" seinen „Orpheus" kommentierte, sei es, daß er ihn bloß zitierte, wie er es, unbekümmert um alle Chronologie, täppisch aus seiner Rolle fallend, mit Parmenides getan zu haben scheint,[2] sei es, daß er das ganze Proömium einfach herübernahm und selbst von dem auf dem Weltbaum aufgehängten Himmelssymbol mit der Sternenschrift fabelte. Wenn also der vorgebliche Cham, wie Pherekydes, von einer kosmischen Flügeleiche und vielleicht auch — um das Bild vom Vließ sinngemäß zu varieren — vom darübergebreiteten *φᾶρος* sprach, so liegt die Annahme am nächsten, daß er aus spätorphischer Überlieferung geschöpft hat.

Daneben kommt allerdings auch noch eine weitere Möglichkeit in Betracht. Genau so stark wie der jüdische, ja vielleicht viel früher als dieser macht sich nämlich im hermetischen Schrifttum der persische Einfluß geltend. Man wird sich daher gar nicht wundern, genau in derselben Weise wie den legendären Erfinder der Astrologie, den jüdisch-hermetischen Set,[3] auch den der gleichen Umwelt angehörigen Propheten der Goldköche „Cham"[4] mit dem *ἀρχίμαγος* Zoroaster identifiziert zu

---

die Metra sind, wer ihn kennt, ist der Veden [wörtl. des Wissens] kundig"; cf. Anugita SBE VIII, p. 370 f. und Goblet d' Alviella, Migr. § 197 über den Boddhidrouma = „Erkenntnisbaum" der Buddhisten.

[1] Vgl. in der „Ostanes"schrift bei Berthelot, Coll. II, 261$_{16}$ das *„ᾠὸν δρυίνου ὄφεως"*, unter dem man sich wohl etwas Ähnliches vorzustellen hat, wie das oft erwähnte „Ei der Weisen". Vgl. übrigens zum Ei unter dem Weltbaum oben S. 523$_0$.

[2] Vgl. Berthelot, Coll. II, 84$_7$ (Olympiodor über den „Stein der Weisen"): *„Ὁμοίως καὶ ὁ Χήμης τῷ Παρμενίδῃ ἀκολουθήσας κτλ."* Allenfalls könnte ja freilich Olympiodor selbst für die Berufung auf den Eleaten verantwortlich sein.

[3] Über die Gleichsetzung des „Astrologen" (oben S. 569$_0$) Set mit Zoroaster vgl. Ernst Kuhn im „Festgruß an Roth" S. 217—221; Bousset, Hauptprobleme der Gnostik p. 378 ff. Siehe die Inhaltsangabe einer christianisierten Messiasprophetie des Seth mit besonderer Berücksichtigung des Sternes der Magier bei Ps.-Chrysost. op. imperfect. in Math. Migne PG LVI, 638. Dieselbe Weissagung als „Prophetie des Zarâdošt" in der „Biene" des Salomon von Basra c. 37 (ed. Budge, Anecd. Oxon. Sem. Ser. I, 82). Wieder dieselbe Geschichte mit dem Hinweis auf „Orakel des Nimrod" (= Zoroaster, s. unten S. 572$_0$) in der syrischen „Schatzhöhle" S. 56 f. ed. Bezold ∾ Adambuch ed. Dillmann S. 135; unter ausdrücklicher Berufung auf Zoroaster im arabischen Kindheitsevangelium (Tischendorf, Ev. apocr.^{2} p. 183 f.) und bei Greg. Abû'-l-farág (Pococke, Hist. dyn. p. 54).

[4] Cham = Zoroaster bei Hugo von St. Victor, Adnot. elucid. in Pentat. Migne PL CLXXV col. 49; Petrus Comestor a. o. S. 568$_9$ a. O.; Bousset a. a. O. p. 96 und 369 ff.

sehen. Der literargeschichtliche Hintergrund dieser Gleichungen kann nicht zweifelhaft sein. Durch die grandiose, bewußt auf die Grundlegung einer hellenistischen Weltreligion abzielende Sammler- und Übersetzertätigkeit der Alexandriner unter Ptolemaios Philadelphos,[1] die nur mit der F. Max Müller'schen Reihe der „Sacred Books of the East" verglichen werden kann, und deren religionsgeschichtliche Wirkung man

---

Eine viel weiter, nämlich bis auf die Pseudo-Clementinen (Hom. 9_3 f.; Recogn. 4_{27}) zurückreichende Überlieferungskette (Epiph. adv. haeres. I, 6; Procop von Gaza u. a. Stellen bei Windischmann, Zoroastr. Stud. 207; W. Jackson, Zoroaster p. 231 ff.; Bousset a. a. O) identifiziert Zoroaster mit dem Enkel des Cham Nimrod oder mit einem seiner Söhne, Kuš bezw. Mizzaim. Es ist jedoch ganz unstatthaft, mit Bousset die sinnvolle Gleichung zwischen dem „Propheten" Cham und dem Religionsstifter Zoroaster aus einem Mißverständnis der an sich überaus seltsamen Verknüpfung des „großen Jägers vor dem Herrn" mit dem persischen Reformator hervorgehen zu lassen. Die Varianten der Tradition sind keineswegs durch flüchtige Benützung einer Vorlage entstanden, sondern durch ganz bewußte Geschichtsklitterung. Kuš, der vermeintliche Ahnherr der „schwarzen" Äthiopen, und Mizraim vertreten die ägyptische Hermetik und Schwarzkunst als solche, Nimrod dagegen dürfte auf einem gewissen Umweg mit Zoroaster zusammengeflossen sein. Ohne Zweifel liegt der oben S. 568_9 besprochenen Legende von den vorsintflutlichen Schrifttafeln, besonders den tönernen, der Sintflutbericht des Berossos (Usener, Sintfluts. S. 13) zugrunde, wonach der „höchstweise" Atra-ḫasis vor der Flut „alle Schriften, Anfang, Mitte, Ende" in der Sonnenstadt Sippar (volksetymol. = *Παντίβιβλα* wegen סֵפֶר = „Buch") vergraben habe. Nun hat H. Zimmern (Beiträge II S. 117 ff. bes. 116 Anm.; Ritualtafel Nr. 24) einen Text veröffentlicht; wonach die babylonischen Astrologen ihre Kunst und das große astrologische Werk „Enu-ma-Bel" (oben S. 259_2) auf den König von Sippar „En-me-dur-an-ki" = „Priester des Dur-an-ki" d. h. des „Bandes des Himmels und der Erde" zurückführten. Wenn das „Band des Himmels und der Erde" (oben S. 99_3) wirklich, wie oben S. 176 vermutet, mit dem „rikiš šamē", dem „Himmelsgürtel", *„ξύνδεσμος οὐρανοῦ"* = „mudru"-„mithra" identisch ist, dann hieß „En-me-dur-an-ki" für die späteren neubabylonischen Exegeten einfach soviel wie „Mithraspriester". Die weniger schleppende, aber ebenso verständliche Form „En-me-dur" = „Priester des Bandes" schlechthin, bietet, in einer Konsonantenschrift geschrieben ('eNMeDuR) die Buchstaben von NiMRoD mit einer Umstellung, die keinen Talmudisten der Welt gehindert haben würde, die Identität des NMRD und des 'NMDR bezw. in der späteren, w für m sprechenden Lesung des NWDR (*Ευεδώρ-αχος* bei Berossos) mit *Νεβρώδ* (l. Nevrod) zu behaupten. So würde sich erklären, daß Berešit rabba 38 Nimrod — als mythischer „Mithraspriester" — den Abraham auffordert, das Feuer anzubeten und daß Jakubi den Nimrod als Begründer der Feuertempel kennt. Nimrod-Zoroaster wäre die populäre, abendländische Version für das neubabylonisch-jüdische Nimrod = „En-me-dur" = „Mithraspriester".

[1] cf. Synkellos p. 516D ed. Bonn.: *„Πτολεμαῖος ὁ Φιλάδελφος ἀνὴρ τὰ πάντα σοφὸς καὶ φιλοπονώτατος, ὃς πάντων Ἑλλήνων τε καὶ Χαλδαίων, Αἰγυπτίων τε καὶ Ῥωμαίων τὰς βίβλους συλλεξάμενος καὶ μεταφράσας τὰς ἀλλογλώσσους εἰς τὴν Ἑλλάδα γλώσσαν μυριάδας βίβλων τ ἀπέθετο κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἐν ταῖς ὑπ' αὐτοῦ συστάσαις βιβλιοθήκαις."* Unter den „chaldäischen" sind natürlich die Schriften des „Chaldäers Zaratas" mit einbegriffen.

sich — im kleinen natürlich — am besten durch die neognostische, von G. R. S. Mead und seinen Freunden geführte Bewegung im heutigen England veranschaulicht, befand sich die Bibliothek am Serapeum im Besitz eines leicht zugänglichen, heute nur noch durch die Septuaginta, die Reste des Sanchuniathon, Berossos u. dergl. vertretenen Bücherschatzes, in dem die „Zoroasterschriften“ allein, nach der bekannten, gewiß auf den Katalog selbst zurückgehenden Angabe,[1] mehr als zwei Millionen Stichen maßen. Es ist ganz verfehlt, die Differenz zwischen dem jetzigen Umfang des Avesta und dieser Maßzahl dadurch verwischen zu wollen, daß man statt der Stichen — „*στοιχεῖα*“ = Buchstaben zu lesen versucht; denn so gewiß die Bibliotheksbeamten den Preis, d. h. aber die Stichenzahl dieser eigens hergestellten Rollen kennen mußten, so sicher hatten sie andres und besseres zu tun, als die Buchstaben solcher Werke zu zählen.[2] Der Unterschied wird sich vielmehr so erklären, daß zu dem erhaltenen noch die Masse der verlorenen halbokzidentalischen, mithräisch-zrvanistischen Magierliteratur, d. h. eine ganze Reihe pseudepigrapher, zu einem großen Teil nicht einmal religiöser, sondern im engeren Sinn mystisch-magischer Schriften[3] hinzugerechnet werden müssen. Kosmologien wie das „*περὶ*

[1] Plin. N. H. 30, 1, 2 aus dem bei Diog. Laert. prooem. 8 erwähnten Buch *περὶ μάγων* des Hermippos.

[2] Man wende nicht ein, daß die Masoreten die Buchstabenzahl der Bibel, die Dantephilologen die der Divina Commedia gezählt haben. Denn die überlieferten zwei Millionen sind keine mystische Zahl, sondern offenbar eine ziemlich rohe Schätzung.

[3] cf. Clemens Alexander p. 357 Po.: „*Ζαράτας δὲ τὸν Μάγον τὸν Πέρσην ὁ Πυθαγόρας ἐζήλωσεν· βίβλους ἀποκρύφους τἀνδρὸς τοῦδε οἱ τὴν Ῥοδίκον μετίοντες αἵρεσιν καυχοῦσι κεκτῆσθαι.*“ „*Ἀποκαλύψεις Ζωροάστρου*“, die ein gewisser Adelphius oder Aquilinus gefälscht haben sollte, erwähnt Porphyr, vita Plotini § 16. Vgl. dazu z. B. Wessely, Denkschr. der Wiener Akad. 1893 S. 55 das Gebet des „Astrampsychos“ (= *ἀστὴρ ἔμψυχος* = *ζῴων ἀστήρ*, mehrfach bezeugte Volksetymologie für *Ζωροαστήρ*; die *ἀστράμψυχοι* und *ὀσταναί* sind durch Xanthus von Lydien bei Diog. Laert. Prooim. 2, cf. Suidas s. v. *μάγοι* als Magierklassen bezeugt; ein avestisches Äquivalent (Vaçtryô f'syãç) für die erste Bezeichnung versucht Windischmann, Zoroastrische Studien S. 286 festzustellen. Der als Verfassernamen pseudepigrapher Schriften (z. B. Plin. Nat. Hist. XXVIII, 6: Euseb. praep. Ev. IX, 52) so häufige Titel (?) „Ostanes“ ist von den Hermetikern mit dem ägyptischen, dem Kreis des Thot angehörigen Gottesnamen „Astnu“ gleichgesetzt worden (vgl. A. Erman bei Hoffmann in Ladenburgs, Handwörterb. II, 524; Maspero nach Goodwin, Proc. Soc. Bibl. Arch. XX, 142 ff.; F. Granger, Poemander, Journ. Theol. Stud. V, 1904 p. 398). Hierher gehören auch die sog. Hystaspesbücher (oben S. 490[3]), in denen man offenbar Dialoge zwischen Zoroaster und seinem von der Legende gefeierten Beschützer König Hystaspes zu sehen hat, genau in derselben Art, wie sich aus dem „Musaios“, den „Orpheus“ in seinen Gedichten anredet, ein selbständiger Autor und Doppelgänger des thrakischen Musensohnes entwickelt hat.

φύσεως“ des „Zoroaster“,[1] rein astrologische Schriften, wie die unter demselben Namen gehende „*δωδεκαετερίς*“,[2] Kräuter- und Steinbücher,[3] endlich auch geradezu alchemistische Schriften, wie das Zoroasterbuch über die *συμπάθειαι* und *ἀντιπάθειαι* in der Natur[4] und mehr des gleichen Wustes wird sich unter dieser Literatur befunden haben. Es liegt in der Natur des Wettkampfes, der zwischen den verschiedenen, mit immer neuen Bearbeitungen dieser „Offenbarungen“ hausierenden Thaumaturgen entbrennen mußte, daß allmählich alle Grenzen zwischen ägyptisch-hermetischer, jüdischer und persischer Geheimwissenschaft verschwinden mußten. Kein packendes mystisch-kosmologisches Symbol eines „Zoroaster“, das nicht ein phantasieloser „Hermes“, „Agothodämon“[5] oder „Orpheus“, ein „Cham“ oder „Seth“ zur Auffrischung mit in die neueste Auflage seines Zauberbuches herübergenommen hätte, keine Offenbarung, auf die sich der eine berufen konnte, ohne daß ihn gleich ein andrer überboten hätte. Ostanes wird zum Ägypter Astnū, Nechepso zu einem *βασιλεὺς Ἀσσυρίων*; Seth wird der Lehrer des Hermes; vom Paradies nach Norden wandernd, begründet er als Zaratas den Orden der Magier und Sterndeuter; dahinter konnte Cham nicht zurückstehen, auch er war Zoroaster oder doch eine Vorgeburt, ein Ahne des „leibhaftigen Sternes“, der unter den Menschen erschienen war. Wird daher eine „Prophetie des Cham“ zitiert, so kann es sich sehr wohl um ein nur mit der Namensgleichung Zoroaster-Cham aufgeputztes Magierbüchlein handeln, zumal derselbe leichtgläubige Gnostiker Isidoros, der seinen „Cham“ für das Vorbild des Pherekydes hielt, nach Clemens von Alexandria[6] „*Ἐξηγητικά*“ zu einem andern, zweifellos aus persischer Quelle geflossenen „Propheten Parchor“[7] geschrieben hat, und die beiden aus jenem „Cham-

---

[1] Oben S. 415[4].

[2] Geoponic. I, 12 p. 11 ff. Beckh.

[3] Vgl. Berthelot, Orig. de l'alch. p. 166 f. über ein Lapidarium des Zoroaster.

[4] Geoponic. XV, 1.

[5] Vgl. Diodor I, 94 über Zoroasterschriften, in denen der hermetische *Ἀγαθὸς δαίμων* als Offenbarungsgott erscheint.

[6] Strom. VI, 6[53].

[7] Zu diesem *Πάρχωρ* verweist Bousset a. o. S. 571[4] a. O. treffend auf den in den Archelausakten c. 63 p. 91 ed. Ch. Beeson (Griech.-christl. Schriftsteller, herausg. von der Kirchenväterkommission der preuß. Akademie) als Gegner des Bischofs Terebinthus erwähnten „Parcus quidam propheta et Labdakus Mithrae filius“ (= Adept; cf. Dio Chrysost. 36, 453 „*παῖδες σοφῶν ἐν ἀρρήτοις τελεταῖς*“ *κτλ.*), nachdem schon Kessler, Mani S. 87 „Parcus“ als den parthischen Männernamen „Pakôr“ (*Παχώρης*) erkannt hat. Cham-Zoroaster, Pakôr und der Mithriast Labdakus gehören wohl alle zum selben Klüngel.

buch" zitierten Symbole, der Himmelsmantel[1] und der kosmische Baum,[2] auch der persischen Kosmologie wohl vertraut sind.

Endlich aber darf nicht außer acht gelassen werden, daß die Zusammenstellung der beiden Bilder auch auf semitische Überlieferung, d. h. auf jenes alte, von einem jüdischen Hermetiker in Ägypten aramäisch[3] geschriebene Chambuch zurückgehen kann. Philon von Alexandria zum Beispiel setzt nicht nur, wie oben[4] belegt werden konnte, das Gleichnis vom Weltenmantel durchaus als etwas Bekanntes voraus, sondern bietet auch eine ausführliche mystische Erklärung des von Noah nach der Sintflut gepflanzten Weinstockes durch das Bild eines kosmischen Baumes, als dessen Teile die verschiedenen Elemente der Welt erscheinen.[5] Dazu kommt noch der Umstand, daß es tatsächlich eine semitische Parallele zur Lichtlandsfahrt der Argonauten nach dem goldstrahlenden Vließ auf der kosmischen Eiche gab, die so verbreitet und volkstümlich gewesen

---

[1] Oben S. 93 f., Text Nr. 15 ff.

[2] Über den kosmischen Baum „Allsamen" der Perser s. WINDISCHMANN a. a. O. S. 165 ff. über Bundahesh IX p. 19, 15; Fargard V, 19 WEST etc. Dazu KUHN, Herabk. des Feuers S. 204 cf. 124, 126, 129, 133. W. SCHWARTZ, Der himmlische Lichtbaum, eine prähistorische Weltanschauung, Zeitschrift f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft XX, 1890, S. 89 ff.

[3] Siehe oben S. 557 4.

[4] S. 89 Text Nr. 4—6.

[5] Philonis Alex. opp. WENDLAND vol. II p. 133 ff., p. 329 ff. MANGEY: „. . . *φυτὸν δὲ αὖ περιέχον ἐν ἑαυτῷ τὰ ἐν μέρει φυτὰ ἅμα παμμύρια καθάπερ κληματίδας ἐκ μιᾶς ἀναβλαστάνοντας ῥίζης ὅδε ὁ κόσμος· ἐπειδὴ γὰρ τὴν οὐσίαν ἄτακτον καὶ συγκεχυμένην οὖσαν ἐξ αὐτῆς εἰς τάξιν ἐξ ἀταξίας καὶ ἐξ συγχύσεως εἰς διάκρισιν ἄγων ὁ κοσμοπλάστης μορφοῦν ἤρξατο γῆν μὲν καὶ ὕδωρ ἐπὶ τὸ μέσον ἐρρίζου, τὰ δὲ ἀέρος καὶ πυρὸς δένδρα πρὸς τὴν μετάρσιον ἀνεῖλκεν ἀπὸ τοῦ μέσου χώραν, τὸν δὲ αἰθέριον ἐν· κύκλῳ τόπον ὠχυροῦτο τῶν ἐντὸς ὅρον τε καὶ φυλακτήριον αὐτὸν τιθεὶς ἀφ' οὗ καὶ οὐρανὸς ὀνομάσθαι δοκεῖ*". Folgt eine Auseinandersetzung über die Lagenfolge der Elemente. . . . „*καὶ ταῦτα μὲν τα τέλεια τοῦ παντὸς ἦν μοσχεύματα, τὸ δὲ παμμέγεθες καὶ παμφυρώτατον ἔρνος ὁ κόσμος οὗτος*" *κτλ.* Der Grund, in dem der Baum wurzelt, ist für Philon natürlich der Logos; daß er den kosmischen Baum gerade in einem Weinstock sieht, ist jüdische Eigenart und gewiß zu dem goldenen Weinstock im Tempel von Jerusalem zu stellen. Der persische Allsamenbaum (vgl. das philonische „*φυτὸν περιέχον ἐν ἑαυτῷ φυτὰ παμμύρια*") ist natürlich der weiße Haomabaum. Die nächste Parallele zu dieser philonischen Allegorie bietet das Buch Sohar I, 35a trad. KARPPE p. 394: „Parmi les plantations supérieures est un arbre immense, s'étendant sur douze directions et portant son action sur d'innombrables parasanges(!); il est la source primordiale de tous les courants qui alimentent la création. L' Ēn-Sōf est la racine, les sefiroth le tronc, les branches, les feuilles, les fleurs." Im letzten Grund dürfte die Vorstellung doch auf Babylonisches zurückgehen. Wenigstens macht M. W. MANSELL, Gazette archéologique 1878 p. 134 darauf aufmerksam, daß das Ideogramm GIŠ = Baum in einer lexikalischen Aufzählung metaphorischer Bezeichnungen für den Himmel vorkommt.

sein muß, daß sie Nonnos von Panopolis eben im hellenistischen Ägypten, dem Vaterland der Chambücher, in seine „Dionysiaka“ [1] verflechten konnte. In der Gründungssage von Tyrus — man bedenke, daß Kanaan, der biblische Doppelgänger des Cham, als Ahnherr der Phönizier galt [2] — wurde nämlich von einem Orakelspruch des Bēl Astrochiton erzählt, der die erstentstandenen Menschen ein Schiff bauen lehrte [3] — genau wie Athene selbst dem Jason beim Bau der Argo mit Rat und Tat zur Seite steht — und sie anwies, gegen Sonnenaufgang das Meer zu durchfahren:

„εἰσόκε χῶρον ἵκοισθε μεμόρμενον ὁππόθε δισσαί[4]
ἀσταθέες πλώουσιν ἀλήμονες εἰν ἁλὶ πέτραι[4]
ἃς φύσις Ἀμβροσίας[5] ἐπεφήμισεν, αἷς ἐνι θάλλει
ἥλικος αὐτόῤῥιζον ὁμόζυγον ἔρνος ἐλαίης

[1] XL, 467 ff. Es ist die oben S. 256 erwähnte Offenbarung des Astrochiton an Dionysos.

[2] Vgl. oben S. 328$_1$ über die Champrophetie als „*Φοινίκων ἀπόκρυφα γράμματα*“, ibid. 329$_0$ über Cham und Kanaan.

[3] Gemeint ist natürlich hier wie in den Parallelen der Sintflutsagen, daß der — in südlichen Gegenden liegende — Neumond, die Götterbarke *κατ' ἐξοχήν*, den Menschen das Vorbild zum Bau des ersten Schiffes gewesen sei.

[4] Die heilige Insel, die ein verkleinertes Abbild der ganzen Erde darstellen soll, muß, wie diese, nach orientalischer Vorstellung auf den Fluten schwimmen (s. oben S. 327$_{5.6}$; dazu Wahib b. Munabbih, + 720 p. Chr., bei Bochart, Hierozoicum, pars II l. VI cap. 14 tom. III p. 860 ed. 1796] „terra est ut navis etc.“; Dicuil, Liber de mens. orb. terrae ed. Parthey p. 18, 43 „ambienti oceano innatans terra“; Hexaemeron Georgs von Pisidien, Migne PG XCII, 1474 v. 508 ff.: „die Erde, ein Schiff im Wasser, welches die Oikūmenē trägt“); unter den *δισσαὶ πέτραι* sind die zwei, auch keilinschriftlich bezeugten Gipfel des Weltenberges zu verstehen (cf. *„Philolog.“ LXVIII, 146$_{106}$ und Nachtr. S. 208; IV Rawl. 27$_2$ Z. 17: [„der Götterberg], dessen beide Gipfel den Himmel erreichen“; dazu Ephraim Syr. opp. syr. tom. I, p. 121 F 5 über die zwei „(Brust)warzen des Nordens“ genannten Kristallfelsen am Nordende der Welt; Appoll. Rhod. III, 158 ff.: „*βῆ δὲ διὲκ μεγάροιο Διὸς πάγκαρπον ἀλωήν* (sc. Eros) | *αὐτὰρ ἔπειτα, πύλας ἐξήλυθεν Οὐλύμποιο* | *αἰθερίας ἔνθεν δὲ καταιβάτις ἐστὶ κέλευθος* | *οὐρανίη· δοιὼ δὲ πόλοι ἀνέχουσι κάρηνα* | *οὐρέων ἠλιβάτων, κορυφαὶ χθονὸς, ἧχί τ' ἀερθεὶς ἠέλιος πρώτῃσιν ἐρεύθεται ἀκτίνεσσιν*“ und die im Scholion angezogene Parallelstelle des Ibykus fr. 30).

[5] Tyrische Kupfermünzen aus der römischen Kaiserzeit mit der Inschrift ΛΜΒΡΟCΙЄ ΠЄΤΡЄ (J. Aquilia Severa, Mammaea, Gordian, Trebonian, Gallus Valerianus senior, Gallien; s. Mionnet, Suppl. VIII p. 307 ff. n. 330, 336, 340, 347, 351, 353, 356; Head, Hist. numm. p. 676; abgeb. als Schlußvignette zu Pietschmann, Die Phönizier in Onckens Weltgeschichte) zeigen eine Abbildung dieser zwei Steinstelen mit dem hl. Ölbaum in ihrer Mitte. Es sind die zwei Masseben, die Usōos, der Heros Eponymos vom Ušu-Palaityros nach Sanchuniathon (Philo Bybl. ap. Euseb. praep. ev. I, 10$_7$) dem Wind und dem Feuer geweiht haben soll; d. h. die beiden Gipfel des Weltenberges, durch die zwei Stelen dargestellt, versinnlichen den Feuer- und den Windpunkt des

πέτρης ὑγροπόροιο[1] μεσόμφαλον.[2] ἀκροτάτοις δὲ
αἰετὸν[3] ἀθρήσετε παρεδρήσσοντα κορύμβοις
καὶ φιάλην εὔθικτον.[4] ἀπὸ φλογεροῖο δὲ δένδρου[5]
θαμβαλέους σπινθῆρας ἐρεύγεται αὐτόματον πῦρ,
καὶ σέλας ἀφλεγέος περιβόσκεται ἔρνος ἐλαίης[5]

Jahreskreises (oben S. 451 f.), die winterliche Wassertiefe ist durch das Meer vertreten, auf dem die *δισσαὶ πέτραι* schwimmen. Hinter dem Namen „ambrosische" Felsen steckt hier in Palaityrus natürlich eine semitische Bezeichnung, etwa 'amm bērōth „Mutter der Quellen" oder dgl.

[1] Siehe Anm. 4 auf S. 576.

[2] Ebenso steht auf der gleichfalls als schwimmender Altarherd und Nabel der Erde geltenden Insel Delos (s. *„Philologus" LXVIII S. 202 cf. 139$_{85}$) neben dem Omphalos das *„γενέθλιον ἔρνος ἐλαίας"*, das Leto nach Kallimach. hymn. Del. 263 mit goldenen Blättern (s. oben S. 32$_1$) schmückt. Nach einer Konjektur von T. K. Cheyne, Enc. Bibl. 3578 stand auch der biblische Paradiesesbaum neben dem Nabel der Welt.

[3] Ebenso heißt bei den Persern (Yašt XII, 17$_1$; II p. 495$_{26}$ Darmesteter; XIII, 109, ibid. p. 537; Minokheird LXII, 37 ff. p. 112 West) der kosmische Baum „Baum des Adlers". Darstellungen dieses Baumes mit dem Vogel darauf sind in den Mithräen sehr häufig. Vgl. auch den persischen Siegelzylinder bei Lajard, Mithra pl. LIV c Fig. 6. Über den Adler als Sonnenvogel braucht kein Wort verloren zu werden. Südarabische Gemmen (Nielsen, Altarabische Mondreligion S. 157 Fig. 25 nach Osiander ZDMG XIX Taf. 35$_e$) mit dem Adler auf der Mondsichel und den Mondsymbolen über sich beweisen, daß auch eine lunare Auffassung des *αἰετός* möglich ist.

[4] Über die Schale als Himmelssymbol vgl. oben S. 521$_2$.

[5] Die Erscheinung des brennenden Baumes im Heiligtum von Palaityrus-Ušu ist auch durch die Schilderung bei Achilles Tatius, Script. erot. ed. Hercher p. 68 bezeugt: *„οὐκ ἐρίζεται"* (sc. die Insel mit dem Heraklesheiligtum von Tyros) *„δὲ κατὰ τῆς θαλάσσης, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὑπορρεῖ κάτωθεν"* (vgl. oben Anm. 1) *„. . . τὸ δὲ χωρίον ἱερὸν ἐν περιβόλῳ· ἐλαία μὲν ἀναθάλλει, φαιδροῖς τοῖς κλάδοις, πεφύτευται δὲ σὺν αὐτῇ τὸ πῦρ καὶ ἀνάπτει πρὸς τοὺς πτορθοὺς πολλὴν τὴν φλόγα· ἡ δὲ τοῦ πυρὸς αἰθάλη τὸ φυτὸν γεωργεῖ· αὕτη πυρὸς φιλία καὶ φυτοῦ"*. Dieselbe, irgendwie in der Anlage des unter dem hl. Baum befindlichen Altars begründete Kultsage haftet bekanntlich an dem brennenden, aber nicht verzehrten „Seneh"strauch in dem Bergheiligtum auf dem Sinai (oben S. 276$_4$; die Erklärung der Stelle bei Nielsen, Altarab. Mondrelig. S. 133 ff. wird durch die angeführten Parallelen wiederlegt) und an der berühmten heiligen Eiche von Sichem (oben S. 277$_5$ ff.), die nach Joseph. bell. jud. 9, 4, 7 seit der Erschaffung der Welt existiert. Von ihr heißt es bei Synkellos p. 202 ed. Bonn. (cf. Eustath. bei Reland antiqq. hebr. p. 71$_2$): . . *ἥτις μέχρι νῦν εἰς τιμὴν τῶν πατριαρχῶν ὑπὸ τῶν πλησιοχώρων τιμᾶται . . ταύτης παρὰ πρέμνον βωμὸς ἦν, ὥς φησιν ὁ Ἀφρικανός, τῆς τερεβίνθου ἐφ' ὃν τὰς ἐκτενὰς ἀνέφερον ἐν ταῖς παναγύρεσι τῆς χώρας ἔνοικοι· ἣ δ' οὐ κατεκαίετο δοκοῦσα πίπρασθαι"* κτλ. An dieses Baumheiligtum von Sichem dürfte der Samaritaner Simon Magus in seiner *ἀπόφασις μεγάλη* anknüpfen, wenn er das überhimmlische Feuer mit einem riesengroßen Baum vergleicht (cf. Hippolyt. philos. VI, 9 *„τὸ ὑπερουράνιον πῦρ οἱονεὶ δένδρον μέγα καὶ τὸ μὲν φανερὸν εἶναι τοῦ πυρὸς νομίζει τὸ πρέμνον, τοὺς κλάδους, τὰ φύλλα, τὸν ἔξωθεν αὐτῷ περικείμενον φλοιόν· ἅπαντά φησι ταῦτα τοῦ μεγάλου δένδρου ἀναφθέντα ἀπὸ τῆς παμφάγου τοῦ πυρὸς ἀφανίζεται φλογός"*.

καὶ φυτὸν ὑψιπέτηλον[1] *ἕλιξ ὄφις*[2] *ἀμφιχορεύει*
ἀμφοτέροις βλεφάροισι καὶ οὔασι θάμβος ἀέξων.
οὐ γὰρ ἀερσιπότητον ἐς αἰετὸν ἄψοφος ἕρπων
λοξὸς[3] *ἀπειλητῆρι δράκων περιβάλλεται ὁλκῷ*
οὐ δὲ διαπτύων θανατήφορον ἰὸν ὀδόντων
ὄρνιν ἑαῖς γενύεσσι κατεσθίει οὐδὲ καὶ αὐτὸς
αἰετὸς ἑρπηστῆρα πολυσπείρητον ἀκάνθαις
ἁρπάξας ὀνύχεσσι μετάρσιον ἠέρα τέμνει
οὐδὲ μιν ὀξυόδοντι καταγνάψειε γενείῳ[4]
οὐδὲ τανυπρέμνοιο φυτοῦ πεφορημένος ὄζοις
πυρσὸς ἀδήλητον περιβόσκεται ἔρνος ἐλαίης.[5]
ἀλλὰ φυτοῦ κατὰ μέσσα φίλον[6] *σέλας ἀτμὸν ἰάλλει,*
οὐδὲ δρακοντείων φολίδων σπείρημα μαραίνει
σύννομον ἀγχικέλευθον. ὁμοπλεκέων δὲ καὶ αὐτῶν
οὐ πτερύγων ὄρνιθος ἐφάπτεται ἄλλομενον πῦρ
οὐδὲ κύλιξ ἀτίνακτος ἐπήορος ὕψοθι πίπτει
σειομένων ἀνέμοισιν ὀλισθήσασα κορύμβων.“

Es wäre sehr wohl denkbar, daß diese durchsichtige, aufs engste an die wirkliche Anlage des Baumheiligtums auf der Insel Palaityrus

[1] Vgl. den *δράκων* beim „*λευκὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑφιπέτηλον*“ im Sonnenhymnus des Berliner Zauberpapyrus ed. Parthey I v. 839 ff. bei Dieterich, Abraxas p. 51 und 97.

[2] Der am Nabel der Erde aufgestellte Baum ist die Weltachse, um ihn ringelt sich die Polschlange, bezw. die Schraubenbahn der Gestirne (vgl. oben S. 434$_2$), die als Treibriemen des großen Quirls oder Feuerbohrers gilt. Vgl. zu dem „Philol.“ LXVIII, 181$_{183}$ Beigebrachten noch Çathapatha Brahm. 3, 6, 2, 9; Mahābhārata I, 33, 2 f.: Vishnu-Purana trad. Wilson p. 75 f. über die Quirlung der mit allerlei Kräutern versetzten Milchsee, wobei die Mandaraberge als Quirl, die Schlange Vasuki, der „Schlangenkönig“ als Treibriemen von den teils am Kopf, teils am Schweif Vasukis anpackenden Göttern benützt wird. Aus der so gequirlten Milchsee entspringt der himmlische Parijatabaum.

[3] Vgl. oben S. 433$_2$, 437$_6$.

[4] Über die durch Homer (*M* 200 ff.) und die Adlerode des Horaz (c. 4$_4$) bekannte Gruppe des Adlers und der Schlange (ihr sagenhafter Kampf wird schon im babylonischen Etanamythus behandelt; vgl. das hellenistische Reliefbild Nr. 214 der Sala degli animali im Vatikan mit der Darstellung des griechischen Etana Ganymedes, zu dessen linker Seite der Baum mit Adler und Schlange sichtbar wird) s. die zahlreichen Belege bei Stephani, Compte-rendu 1862 p. 17—21; Mzz. von Elis, Head, Hist. numm. 353. Über eine südarabische Darstellung des Adlers mit der Schlange s. Nielsen, Altarab. Mondreligion S. 109.

[5] Vgl. oben S. 577$_5$.

[6] Vgl. oben S. 577$_5$ „*πυρὸς φιλία καὶ φυτοῦ*“.

anknüpfende Allegorie oder eine ähnliche Schilderung des über dem Weltbaum aufgehängten Himmelsgewölbes in der Form in die Einleitung des alchemistischen Chambuchs verwebt worden wäre, daß der „Prophet“ und mythische Ahnherr der Kananäer Cham als Führer dieser Lichtlandsfahrt gedacht war. Zum alchemistischen Inhalt der *προφήτεια* würde besonders gut passen, daß das große Geheimnis nicht wie in der auf die Argonautenfahrt bezüglichen Einleitung jenes alchemistischen Orpheusbuches vom Himmel in Gestalt eines Vließes, sondern von der kosmischen, sternengeschmückten, im unerschütterlichen Gleichgewicht schwebenden *κύλιξ* oder *φιάλη* abgelesen wurde, deren verkleinertes, irdisches Abbild der Adept des Cham in ähnlicher Weise zur Herstellung der *χεύματα*, des golderzeugenden Sudes verwendete, wie die Magier zum Quetschen der Haomawurzel für den heiligen Trank als Abbild des Himmels eine sternengeschmückte Reibschale benützten.[1]

Das Ergebnis dieser Überlegungen ist demnach, daß die von Clemens bezw. Isidoros bezeugten Parallelen zur Symbolik des Pherekydes in der „*προφήτεια τοῦ Χάμ*“ wahrscheinlich nicht aus Pherekydes geflossen sind, wie man durch einfache Umkehrung des absurden, von Isiodoros angenommenen Quellenverhältnisses anzunehmen geneigt wäre, sondern entweder aus einem spätorphischen Goldmacherbüchlein, oder aus einer pseudozoroastrischen Magierschrift gleichen Inhalts oder endlich aus einer älteren ebensolchen, jüdisch-synkretischen Quelle. Das heißt aber, daß ohne Zweifel, mittelbar oder unmittelbar, hinter jenem unbekannten „Cham“ die gleichen mächtigen Kulturschichten stehen, aus denen nach allem bisher vorgebrachten auch die um Jahrhunderte ältere Kosmologie des Pherekydes hervorgewachsen ist: nämlich ein System höchst ausgebildeter und künstlicher Astralsymbolik, das von Babylon aus nach allen Seiten hin ausstrahlend, auf dem Weg nach Westen zunächst auf jene Eranier überging, deren Religion als Zrvanismus oder, volkstümlicher gesprochen, Mithriacismus bekannt ist, um schließlich, durchgearbeitet und teilweise der besonderen geistigen Veranlagung arischer Völker angepaßt, von den kleinasiatischen Ioniern in Gestalt jenes mythologischen Systems übernommen zu werden, das der sog. orphischen Kosmogonie zugrunde liegt.

Daraus ergibt sich aber unzweifelhaft, und trotz aller, durch Zellers leichten Sieg über die Phantastereien der Creuzerschule so tiefeingewurzelten Vorurteile[2] die Berechtigung ja Notwendigkeit in eben

[1] Vgl. oben S. 521₂.

[2] Vgl. Diels in der oben S. 197₁ zitierten Abhandlung: „man hat bei der Eiche an den Weltbaum Yggdrasil der Völuspa und die Lichtbäume der Gnostiker gedacht.

diesem Kulturkreis unter den überaus vielfältigen und wandlungsfähigen Vorstellungen vom kosmischen Baum noch weiter nach aufklärenden Parallelen zur Pherekydeischen Vorstellung der *ὑπόπτερος δρῦς* zu suchen.

Daß die zunächst zur Veranschaulichung des Proömiums der verlorenen Champrophetie herangezogenen Stellen, die orphische Schilderung der Vließeiche und die parallelen jüdischen und phönizischen Überlieferungen gerade den Zug der Beflügelung des Weltbaumes nicht aufweisen, wird niemanden abschrecken, der sich die Wandelbarkeit der

---

Ebenso könnte man an den babylonischen Lebensbaum, an den deutschen mit Tüchern behangenen Maibaum u. a. erinnern. Das ist unfruchtbare Mühe.“ Wer nicht der vergleichenden Methode, die auf allen Gebieten die größten Erfolge gezeitigt hat, gerade auf dem der Philosophiegeschichte allen und jeden Wert abstreiten will, wird gewiß zugeben müssen, daß die oft gezogene Parallele zwischen der „*ὑπόπτερος δρῦς*“ und der germanischen Weltesche insofern berechtigt ist, als sich ja allerorten der von Mannhardt (vgl. oben S. 31[5]) so treffend dargestellte Entwicklungsgang vom individuellen Schutzbaum, dem schwedischen Vårträd (vgl. für Babylon den bei Maspero, Hist. anc. I, 681, Fig. 2 nach de Sarzec-Heuzey, Déc. en Chald. pl. 30bis 17b abgebildeten, von Heuzey, Orig. orient. de l'art I p. 192 f. besprochenen Zylinder mit dem Schutzbaum, der ein Weib mit seinen Zweigen vor einem axtbewehrten Dämon schützt), vom Ahnen- und Hausbaum zum schließlich kosmisch ausgestalteten Lebensbaum des Königs (Daniel IV, 6) und zum „Allbaum“ des Volkes ziemlich gleichmäßig vollziehen mußte. Selbst anscheinend zufällige Einzelheiten, wie Adler und Schlange — vgl. den hl. Ölbaum mit Schlange und Eule, Beulé, Mon. d'Ath. p. 154[391]; Daremberg-Saglio I, 358 Fig. 442, oder den Adler im Wipfel, den Drachen Nidhöggr an der Wurzel des Weltbaumes (Grimnismǫl, Strophe 32) — müssen sich durch die naheliegende Kultgemeinschaft zwischen dem Ahnenbaum und gewissen Seelentieren (cf. S. Reinach „Anthropologie“ XIV S. 626 ff. „le culte de l' arbre et du serpent en Égypte“: J. Fergusson, Tree and serpent worship, London 1898 etc.) bei den Germanen ebenso wie in Tyrus (oben S. 578[2]) oder in Mexiko (vgl. die merkwürdige Aztekensage von dem heute noch im Wappen Mexikos prangenden Nopalbaum mit Adler und Schlange, dem von den Göttern den Einwanderern vorherbestimmten Ziel — cf. oben S. 776 v. 1 — bei Lippert, Gesch. des Priestertums I S. 290; Albert Réville, Religions du Méxique, Paris 1885, p. 29) in den meisten Fällen hinzugefunden haben. Eine besonnene Vergleichung solcher Parallelen, kann daher selbst dort, wo an einen historischen Zusammenhang nicht zu denken ist, ebensoviel Nutzen stiften, wie eine Heranziehung einschlägiger Kulttatsachen, z. B. der nicht nur in Deutschland, sondern auf der ganzen Welt dem Schmuck oder der Verhüllung des Baumheiligtums dienenden Tücher zur Erklärung des „*φᾶρος πεποικιλμένον*“. Ebenso unerfindlich wird es mindestens jedem Religionshistoriker sein, warum man nicht tatsächlich, wie es in dem scharfsinnigen Aufsatz Jacobys (unten S. 591[1]) geschehen ist, die lehrreichen babylonischen Darstellungen des kosmischen Baumes oder — mit Dieterich — die zweifellos aus den Mithrasmysterien (oben S. 472[2]) stammenden fünf Lichtbäume im gnostischen *κεραμός* der Pistis Sophia vergleichen sollte. Ob die aufgewandte Mühe unfruchtbar ist oder nicht, kann nur der Erfolg zeigen. Oder sollten alle geschichtlichen Parallelen zusammen wirklich nicht soviel Beachtung verdienen, als der phantastische Webebaum, der Kaibel (cf. o. S. 322[5]) auf der flachen Hand gewachsen ist?

Symbolik an dem Wechsel der verschiedenen Bilder für das Himmelsgewölbe über dem Baum vergegenwärtigt: bald hängt ein buntgewirktes Tuch und bald ein strahlendes Vließ, bald ein sternengestickter Hut[1] und bald eine kosmische Schale über dem Wipfel. Schwerer als der durchaus sinngemäße Übergang von dem einen dieser Symbole zum andern wird sich wohl auch der Weg von der Vorstellung des mystischen Vogels auf dem Baum zum Symbol des Flügelbaumes selber nicht finden lassen, zumal er durch einen bereits von andern mehrfach ausgesprochenen Gedanken deutlich vorgezeichnet ist.

Schon Adalbert Kuhn[2] hat intuitiv den Zusammenhang zwischen dem schlangenumwundenen Hermesstab[3] und dem Weltenbaum zwischen den Ringeln der kosmischen Schlange erkannt. Daß dieser Gedanke nicht zu den vielen gehört, die mit jener ältesten Schule „vergleichender Mythenforschung“ in die wohlverdiente Vergessenheit hinabgesunken sind, beweist einerseits der Umstand, daß neuerdings,[4] ganz unabhängig von Kuhn, ein so ausgezeichneter Kenner der griechischen Religionsgeschichte wie Arthur B. Cook in Cambridge im Verlauf einer weitausgreifenden Untersuchung auf Frazers Spuren zu dem Ergebnis gelangt ist, daß das Szepter des Zeus und der als *Ζᾶνες* geltenden griechischen Könige nur eine verkleinerte Nachbildung der heiligen Zeuseiche darstellt,[4] anderseits die nicht minder lehrreiche Tatsache, daß einer der oben besprochenen feuerumlohten Weltbäume von der Überlieferung selbst als göttliches Szepter bezeichnet wird.[5]

An anderm Orte[6] habe ich ausführlich die Verse des orphischen

---

[1] Oben S. 65 Fig. 13.

[2] Herabkunft des Feuers, Berlin 1859, S. 238.

[3] Oben S. 434.

[4] Vgl. den vorzüglichen Aufsatz „The European Skygod“ Folklore 1904 p. 371: „The royal szepter seems to be a conventionalised form of the oak of Zeus“; dazu oben S. 289$_4$.

[5] An der oben S. 577$_5$ angeführten Synkellosstelle, heißt es von der Eiche von Sichem: „*φασὶ δέ τινες ῥάβδον εἶναι τινὸς . . . ἀγγέλων φυτευθεῖσαν αὐτόθι*“. Die nähere Ausführung dieser Worte zeigt, daß ihre Quelle ein verlorener (?) Midraš zu der Erzählung vom Besuch der drei Engel bei Abraham gewesen sein muß, dessen Bedeutsamkeit nur noch dadurch gesteigert wird, daß Cook an vielen andern Kultstätten eine Reihe von Zeugnissen für den triadischen Charakter der im heiligen Baum verehrten himmlischen, irdischen und unterirdischen Gottheit gesammelt hat. Vgl. hierzu noch den Traum der Klytämnestra, Sophocles Electra 417, wo aus dem am Herde eingepflanzten Szepter des Agamemnon ein ganz Mykene überschattender Baum aufwächst. Dazu oben S. 30$_4$.

[6] „Philol.“ LXVIII S. 143 cf. 181.

Kybelehymnus[1] zu erläutern versucht, in denen diese Göttin, die als *Ὀρείη* den Götterberg, als Omphale den „Nabel der Welt“, als *Ἰστίη* und „*βωμός*“ das dort auflodernde Zentralfeuer persönlich darstellt, mit den Worten „Szepterträgerin des hehren Himmelshutes“ angerufen wird. Ihre Erklärung bieten die oben[2] besprochenen mithräischen Darstellungen des Himmelshutes auf einer Stange, bezw. auf einem Baum.[3] Dieser Baum, bezw. dieses *σκῆπτρον* steht nach dem Zeugnis der ohne weiteres heranzuziehenden Schilderung des kosmischen Heiligtums von Palaityrus-Ušu als *μεσόμφαλον* mitten zwischen den *διοσαὶ πέτραι*, d. h. den zwei Gipfeln des als *Δίδυμος ὄρος*[4] wohlbekannten Weltenberges; daher wird dann die Göttin des als *βωμός*, *ἑστιά* und *ἐσχάρα* aufgefassten Berges „*σκηπτοῦχος*“ genannt. Als Weltachse betrachtet, wird jener Stab mit Hilfe der als Drillriemen benützten kosmischen Schlange, durch die beiden, den Himmelspol bewachenden Bären, die Pythagoras[5] als „Hände der Rheia“ bezeichnet, in heftige Drehung versetzt und erbohrt so als *τρυπεύς*[6] oder *στορεύς* aus der kosmischen *ἐσχάρα* im Mittelpunkt der Welt das Zentralfeuer.[7] Hermes, der göttliche „Arm“,[8] der Herr

[1] Abel, Fragm. orph. p. 73 v. 4, 5, 9:

„*Ἀθανάτων θεότιμε θεῶν μῆτερ, τροφὲ πάντων*
σκηπτοῦχε κλεινοῖο πόλου . .
ἣ κατέχεις κόσμοιο μέσον θρόνον, οὕνεκεν αὐτή
γαῖαν ἔχεις . . . Ἰστίη αὐδαχθεῖσα“.

[2] S. 64$_{4.5}$.

[3] S. 65 Fig. 13. Vgl. hierzu besonders Gerhard, Etrusk. Spiegel I Taf. LX Nr. 2 mit der Darstellung des geflügelten, auf der Spitze des ebenfalls geflügelten Schlangenstabes aufgehängten Himmelshutes des Hermes.

[4] Oben S. 576$_4$. „Philol.“ LXVIII S. 188, 166$_{148}$, 168$_{152}$; Usener, Rhein Mus. LVIII, 1903, S. 344$_2$.

[5] Diels FVS^2 I p. 279 Z. 23.

[6] Oben S. 434$_2$.

[7] Oben S. 578^2. Nach der dort mitgeteilten indischen, gewiß dem Kâlasystem angehörigen Kosmologie wird sich der ganze Mythus folgendermaßen ergänzen lassen: den Urzustand bildet die mit den Kräutern versetzte Milchsee, d. h. der *κυκεών*, dessen kosmische Bedeutung bei Heraklit Fr. 125 FVS^2 p. 79 Z. 15 (cf. Emped. Fr. 33 ib. p. 185 Z. 3) Schultz in seinem — sonst viel Schiefes, vom Verfasser selbst wieder Aufgegebenes, enthaltenden — Aufsatz über die anakrumatischen Worte, Memnon II, 1 S. 35 ff., zuerst erkannt hat. Dieses *μεῖγμα* wird vom Schöpfer mit Hilfe des hineingetauchten Weltenberges und der um diesen gewickelten kosmischen Schlange gequirlt, bis sich die festen Bestandteile, gerinnend wie ein Käse, als Erde um jenen Kern herum ansetzen. Aus der Mitte des Berges wächst der kosmische Baum heraus, um ihn schlingt der Schöpfer die Schlange und versetzt ihn so als *τρυπεύς* in rasende Drehung, wodurch das Zentralfeuer auf dem Gipfel des Urbergs erbohrt wird. cf. Achilles Tatius ed. Maass, Comm. in Arat. reliq. p. 32$_7$, über das hesiodeische *χάος* als Urzustand: „*εἰσὶ δ' οἱ τὴν γῆν πρῶτον λέγουσι γεγονέναι θλιβομένην δέ καὶ σφιγγομένην· οὕτως ἐνάψαι μὲν τὸ πῦρ κτλ.*“

[8] cf. *„Philologus“ LXVIII S. 182$_{183\,c}$.

dieses kosmischen Feuerbohrers, entzündet den Mysten der Kybele die Fackeln.[1]

Besteht nun aber dieser wohlbegründete Vergleich zwischen dem kosmischen Baum und dem Götterszepter in vollem Umfang zu Recht, dann ergibt sich eine sehr einfache Schlußfolgerung: wie dem Adler auf dem heiligen Baum[2] das Adlerszepter — z. B. des Baʿal Tars[3] —, wie der Schlange, die sich um den heiligen Baum ringelt, der Schlangenstab[4] entspricht, so wird man aus hethitischen Abbildungen eines, nicht etwa mit einem Vogel bekrönten, sondern selbst geflügelten Szepters,[5] und aus der Beflügelung des Caduceus überhaupt in allen ausführlichen Darstellungen auf eine Beflügelung des als Weltachse angesehenen Stabes — des gnostischen „*ὑπόπτερος ἄξων, . . . περαίνων ἑκατέρους τοὺς πόλους διὰ μέσης τῆς γῆς καὶ στρέφων τὸν κόσμον*“[6] — bezw. des ursprünglich seine Stelle vertretenden Weltbaumes selbst rückschließen dürfen.

Figur 65. **Hethitischer Siegelzylinder mit der Darstellung des königlichen Flügelszepters.**

[1] Julian. or. V p. 179 c.

[2] Oben S. 577₃.

[3] Zum Adlerszepter als Attribut des kleinasiatischen Baʿal Tars vgl. LENORMANT, Gall. myth. 15, 2.3; DUC DE LUYNES, Numism. des satrapies pl. II D. 1—4; Abdsohar pl. 3, 1. 4, 2—4. FRIEDLÄNDER, Königl. Münzkab. Taf. IX, 828 S. 212 cf. 829; „*ταρσός*“ heißt „Weidengeflecht“, bezw. „Fußsohle“, „Sandale aus Geflecht“ (vgl. die seltsame Beschuhung, die sich der kleine Hermesknabe im homerischen Hymnus erfindet, um seine Spuren riesengroß und unkenntlich zu machen). Baʿal Tars (Tarsos, nach Dion. Thrax FHG III, 189 soll nach der Fußsohle des Perseus benannt sein) ist also ein Hermes-Sandan (oben S. 166₃; 174₀); auf den Münzen ist er mit der Göttin עדי auf ihrem Löwen, d. h. mit Kybele gepaart.

[4] Oben S. 434₁ und Nachtr. Die älteste, deutliche Abbildung des Schlangenstabes als Attribut des Hermes dürfte die korinthische Vase, Archäol. Zeit. 1859 Taf. 125₃, darbieten. Für das 5. Jahrh. vgl. Sophocl. fr. 638 N; Mon. dell' Ist. II, V, 8; GERHARD, Auserl. Vasenb. II, 148; Jahrb. arch. Inst. VI 1891 Taf. I.

[5] Vgl. Abb. 65 nach MENANT, Recherches sur la glyptique orientale, Paris 1886, vol. II, Fig. 112. Die adorierende Gebärde der zweiten Figur bezieht sich — wenn die Darstellung durch Abrollen des Zylinders wiederholt wird — auf das Szepter, bezw. seinen zweiten Abdruck. Vgl. das von zwei Adoranten flankierte Flügelszepter auf dem hethitischen Siegelzylinder der Sammlung DE CLERCQ (Catal. I pl. XXVIII Nr. 289 ∾ GOBLET migr. p. 163 Fig. 57). Zwei weitere Darstellungen des Flügelzepters aus Kleinasien bei LAJARD, Fig. 4 und 57, Fig. 5 pl. 38, GOBLET, p. 289 Fig. 117 a und b. Die Flügelscheibe auf der Spitze des Zepters ist das Symbol des hethitischen Sonnengottes und wird dem König, seiner Inkarnation (oben S. 370), ebenso vorangetragen worden sein, wie am Königszelt der Achaemeniden als Symbol des Maçda die krystallene Flügelscheibe befestigt war (Curt. Ruf. III, 7). Über das adlerbekrönte, assyrische Königszepter siehe Herodot I, 195, dazu RAWLINSON, Herodotus I p. 337 n.

[6] Oben S. 324₂.

Der Übergang von der Vorstellung des kosmischen Mond- oder Sonnenvogels[1] auf dem Weltenbaum[2] zum pherekydeischen Symbol der *ὑπόπτερος δρῦς* ist sehr leicht zu verstehen, sobald man nur kurzer Hand auf die Kulttatsachen zurückgreift, die hinter dieser Anschauung nachzuweisen sind. Noch vor nicht allzulanger Zeit würde man sich allerdings vielleicht damit begnügt haben, die auf einem Baum aufgehängten Scheiben der Sonne bezw. des Mondes[3] im Volksglauben als naive Versinnlichung des Untergangs dieser Gestirne bei einem Volk, dessen Horizont von großen Wäldern begrenzt war, aufzufassen. Damit wird sich aber heute wohl niemand mehr zufrieden geben wollen.

Den wirklichen Ursprung dieser Gedankengebilde verraten vielmehr zwei Überlieferungen, deren Verwandtschaft Eduard Stucken[4] zuerst richtig gesehen, aber nach seinem gewöhnlichen Verfahren zu den wüstesten Schlußfolgerungen im Sinn einer Mythenwanderung um den ganzen Erdball herum ausgenützt hat.

Im Kalewala[5] wird nämlich folgender Versuch erzählt, den der Mythenheld Ilmarinen unternimmt, um Sonne und Mond aus ihrem Versteck in einer Felsenspalte hervorzulocken: er schmiedet in drei Anläufen — zwei Versuche mißlingen — aus Gold eine Sonnen-, aus Silber eine Mondscheibe. — So

„bildet einen Mond der Schmieder
schmiedet auch die Sonne fertig
hebet sorgsam sie nach oben
trägt gar schön sie in die Höhe

---

[1] Oben S. 365$_0$ und 577$_3$.

[2] cf. Angelo Gubernatis, Mythol. des plantes I, 94; II, 76 f.; Ralston, Songs of the Russian people p. 275 f., das russische Volkslied, in dem der Held auf eine Eiche klettert und oben einen Vogel findet, den Feuer nicht verbrennen, Wasser nicht ertränken kann. Unter der Eiche wird die, von einem Drachen bewachte, auf der Insel Bujan verstanden, von der das Volk glaubt, die Sonne schlafe bei Nacht auf ihrem Gipfel. Eine ähnliche Legende haben die Taomarana auf Tahiti über einen „Baum des Mondes“ (Böklen, Arch. f. Relig.Wiss. VI, 107).

[3] Vgl. Grimm, KHM Nr. 175 (p. 506 der 32. Auflage, Cotta), die humoristisch gefärbte Erzählung von dem Land, über dem immer nächtliches Dunkel lag, weil der Himmel wie ein schwarzes Tuch (cf. oben S. 105$_6$ und S. 224$_4$) darübergebreitet war. Im Nachbarland hängt jedoch auf einem Eichbaum eine leuchtende Kugel, der Mond, den der Schultheiß um drei Taler gekauft hat und nun ständig mit Öl beleuchtet. Die Helden des Märchens führen nun diesen Mond auf einem verdeckten Wagen fort u. s. w.

[4] Astralmythen S. 215 f.

[5] 49, 59 ff.

trägt den Mond zur Fichtenspitze
in die lange Tann' die Sonne[1]
bracht den Mond bereits nach oben
an die Stelle auch die Sonne . . .
scheinen wollt jedoch der Mond nicht
auch die Sonne dort nicht leuchten . . ."

Schließlich gelingt es aber doch, durch zauberisch süßtönende Musik die wirklichen Gestirne aus der Höhle zu locken.

Genau denselben Brauch, nur mit verstärkter mythologischer Färbung erzählt eine japanische Legende[2]:

„Es gab keinen Unterschied mehr zwischen Tag und Nacht, Himmel und Erde waren gleichmäßig in Dunkel gehüllt.[3] Deshalb versammeln sich die Götter am Himmelsfluß, den die Menschen Milchstraße nennen, um Amaterasu, die Sonnengöttin aus ihrer Höhle hervorzulocken. Der Gott Amenokoyane pflanzt Sakakibäume, die auf den Bergen des Himmels wachsen, rund um ihre Höhle.[4] An dem stattlichsten dieser Bäume

---

[1] Hier stehen also ein Sonnen- und Mondbaum nebeneinander, wie in der Paradiesesschilderung des Alexanderromans (Pseudokallisthenes ed. Müller 3_{17} cf. Hugo Winkler, GJ II, 108; AOF III, 389). Die bei Aelian var. hist. V, 4 erwähnten wunderbarerweise gleichzeitig emporgewachsenen Bäume auf Delos (cf. oben S. 577_2) — eine Palme und ein Ölbaum — sind wohl auch als Sonnen- und Mondsymbole aufzufassen. Ebenso glauben die Mundari's in Indien, Sonne und Mond seien zwei Bananenbäume (Allgem. Missionszeitschr. von Warneck, 1905, Beiblatt S. 76 f.). Vgl. Kampers, Alex. d. Gr. etc. S. 102 über den Arbor Sol bei Marco Polo. Die konsequente Ausgestaltung dieser Vorstellungsreihe bieten dann die fünf Lichtbäume der Gnostiker (oben S. 580 u.), die sieben Planetenbäume der Mithräen (oben S. 472_2) und der chinesischen Kosmologie (unten Anm. 4). Sonnen- und Mondbaum schlechthin scheinen in den zwei, durch die aufwärts bezw. abwärts gerichtete Fackel und den Skorpion bezw. den Stierkopf astral als Aequinoktialpunkte charakterisierten Bäumen auf der verlorenen Mithrasstele des Palazzo Zeni (TMCM II p. 233 Fig. 63; vgl. den Nachtr. zum oben S. 276_4 Fig. 33 Gesagten) gemeint zu sein. Endlich verweise ich auf den schönen Aufsatz von Terrien de la couperie, „The Calendar Plant of China", Babylonian and Oriental record, 1890, p. 218, wo zur Erklärung gewisser Darstellungen des babylonischen Lebensbaumes, die eine regelmäßige Anzahl (7, 14, 15 oder 30) von Zweigen aufweisen, auf eine vorchristliche chinesische Überlieferung hingewiesen ist, derzufolge unter Kaiser Yao neben der Treppe zum Kaiserpalast (vgl. oben S. 36_2) eine Wunderpflanze emporgewachsen sei, die an jedem der ersten 15 Monatstage einen Sproß getrieben, an jedem der letzten 15 Tage einen abgeworfen habe. In „hohlen" Mondmonaten sei ein Sproß verdorrt ohne abzufallen. Das solare Gegenstück zu diesem Mondbaum bietet die Johannesapokalypse XXII, 2 in ihrem Lebensbaum mit zwölf Früchten, der jeden Monat Früchte bringt.

[2] Braun, Japanische Märchen und Sagen p. 108 ff.

[3] Vgl. die Einleitung des deutschen Märchens oben S. 584_3.

[4] Vgl. oben S. 472_2 die vor der Höhle von Tiberias tanzenden Bäume. Zunächst sind natürlich die sieben nach chinesischer Tradition (s. Babyl. and Or. Record 1888

werden hoch oben die Edelsteine des Himmels aufgehängt, funkelnde Juwelen, die mit strahlendem Schein herrlich leuchten.[1] In der Mitte wollten die Götter einen großen Metallspiegel in Gestalt einer kreisrunden Scheibe befestigen, der in seiner glänzenden Schönheit der Sonne selbst gleichen sollte. Der Schmiedegott, oder wie er bezeichnenderweise[2] genannt wird, „der Vorfahr der Spiegelmacher" soll dieses Stück anfertigen, bringt es aber erst beim dritten Versuch zustande.[3] Dann werden aus dem Bast des Papiermaulbeerbaumes und aus Hanf ein feines weißes und ein gröberes blaues Gewand[4] angefertigt und als Weihgeschenk an die unteren Zweige des Sakakibaumes gehängt. Nun tritt Amenokoyane, von einem andern Gott geleitet, mit dem großen Sakakibaum, an dem oben die Edelsteine zu einem kunstvollen Armband[5] vereint, in der Mitte der Spiegel, unten das Weihgeschenk — nämlich die Gewänder — aufgehängt sind, vor die Höhle und hält eine feierliche Ansprache an die Göttin Amaterasu.[6] Dazu singt die Göttin Uzume einen Zauberspruch, der aus nichts anderem besteht, als aus der Zahlenreihe

---

p. 149 ff.) auf den Abhängen des Kwen-Lüngebirges wachsenden Bäume, von denen einer aus Jaspis ist und durch seine Früchte die Unsterblichkeit verleiht, zu vergleichen.

[1] Auch die Bäume im himmlischen Garten der Siduri im Gilgamešepos (KB VI, 1, S. 208 f. Z. 48—51) tragen Edelsteine als Früchte, ebenso die in Ritualtexten erwähnte „den Ozean überschattende Palme von Eridu" (cf. Jeremias in Roschers ML s. v. Ea sp. 583). Nach Philostrat, vita Apoll. Tyan. V, 5 befand sich im Heiligtum des punischen „Herakles" in Gadeira ein goldener, von Pygmalion verfertigter, mit Smaragden geschmückter Ölbaum. Ein ebensolches Kunstwerk muß die von Theodoros von Samos für das Königszelt des Xerxes gefertigte goldene Weinrebe mit Smaragdtrauben (Overbeck, Quellen Nr. 286; Urlichs Rhein. Mus. 1856 S. 28; Athenäus XII 514 nach Chares und Amyntas; Plut. de fort. Alex. 2; Seneca epist. 41. Dio Chrysost. or. 57, 12 p. 300. Xenoph. hell. VII, 1, 38) gewesen sein, die ihrerseits an der ebenso ausgeführten Weinrebe über dem Salomonsthron (oben S. 36_1 f.; Joseph. antiqq. 15, 11_3; Tac. hist. 55 „vitis aurea in templo reperta", vgl. den goldenen Weinstock mit sieben Reben im Alexanderroman, Pseudo-Kallisthenes p. 170 f. ed. Zacher) und dem goldenen Weinstock der kl. Ilias (Overbeck Nr. 223) ihr Gegenstück hat.

[2] Vgl. oben S. 240_3.

[3] Die Wiederholung dieses Motivs im Kalewala hat nichts zu bedeuten: Zauberformeln muß man immer „dreimal sagen", schwere Zauberwerke dreimal versuchen, bevor sie gelingen.

[4] Also zwei Himmelskleider, das blaue (vgl. oben S. 101 Text Nr. 32) ein Abbild des klaren, das weiße eines des dunstbedeckten Lichthimmels.

[5] cf. oben S. 181_2 die Schmückung der Platane mit „*στρεπτοῖς καὶ ψελίοις*". Zum Armband selbst, das sich wohl auf den Tierkreis (s. oben S. 95_6, 98_8) bezieht, wird oben S. 160_3 der kosmische *ὅρμος* zu vergleichen sein. S. auch oben S. 68_6, 161_3.

[6] Hier wäre also genau jene märchenhafte Szene belegt, die Diels (oben S. 197) bei Pherekydes in die Lücke des Papyrus Grenfell einlegen wollte.

‚eins, zwei, drei, vier
fünf, sechs, sieben,
acht, neun, zehn,
hundert, tausend, zehntausend‘

und tanzt dabei einen grotesken Tanz. Sowie sie bei dem Zahlwort ‚Zehntausend‘ angelangt ist, das im Japanischen mit ‚Oberschenkel‘ homonym ist,[1] hebt sie ihre Röcke auf und klatscht unter unbändigem Gelächter der Götter auf ihre Oberschenkel. Da lugt die Sonne, zur Neugierde gereizt, aus der Höhle hervor, ihr strahlendes Bild wird in dem Spiegel auf dem Baum aufgefangen,[2] Amenokoyane ergreift Amaterasus Hand und zieht sie ganz hervor, sodaß die Welt wieder im Licht erstrahlt.“

Der religionsgeschichtliche Hintergrund beider Legenden ist vollkommen klar. Langandauerndes Wolkendunkel — sei es des nordischen Winters, sei es der südlichen Regenzeit — verbirgt den Menschen die wohltätig leuchtenden großen Gestirne. Nach dem von Grimm, Mannhardt, Frazer u. a. vielfach belegten Volksglauben, wonach der heilige Baum, bezw. der in ihm wohnhafte Ahnen- und Schutzgeist der Gemeinde Gewalt über das Wetter hat, setzt man dem „Wetterbaum“ mit bildzauberischen Riten zu; man zeigt dem dendritischen Gott durch Antheme ganz anschaulich, was man von ihm erwartet, genau so wie der Kranke durch Weihung eines Abgusses des leidenden Gliedes in einem Heiligtum, der Unkräftige durch Aufstellung eines mächtigen Phallos vor dem Gotte seine Wünsche sinnfällig ausdrückt. Den Mond und die Sonne, die man als Scheiben oben auf der Spitze aufhängt,[3] soll er wieder leuchten und möglichst hoch emporsteigen lassen, den blauen

---

[1] Braun hat keinen Versuch gemacht, diesen Symbolzauber zu erklären; zufällig finde ich jedoch bei de Milloué, Le svastika, Bulletins de la Societé d'Anthropologie de Lyon, 1881, tome I p. 191 ff., daß die Zahl 10000 den Japanern als Symbol der Unendlichkeit, der Vollendung und Vollkommenheit gilt und mit dem Ideogramm des Hackenkreuzes geschrieben wird. Da nun Goblet d'Alviella, La migration des symboles, Paris 1891, S. 66 ff., überzeugend nachgewiesen hat, daß die Svastika ein Sonnensymbol ist, versteht man unmittelbar, wieso in diesem Ritus die Zahl 10000, bezw. ein durch ein Wortspiel auf sie hinweisender Gestus die Sonne zum Erscheinen zwingt. Ein besseres Beispiel für das Ineinandergreifen von Wort-, Schrift- und Zahlenmystik im Zauber könnte nicht erdacht werden.

[2] Genau so gewinnen die Titanen Gewalt über Dionysos (oben S. 219$_4$ f., cf. 403$_3$), indem sie sein Bild im Spiegel auffangen.

[3] Vgl. Böttticher, Baumkult, S. 107 f., über das durch Euripides, Fragm. ed. Math. 17$_{40}$ („*οὐδ' ἀντ' ἐλάας χρυσέας τε Γόργονος*“) bezeugte, nach dem oben S. 78$_1$ beigebrachten mit der Flügelscheibe gleichwertige Gorgonion auf dem heiligen Ölbaum der Athene Polias.

Himmel oder doch einen möglichst feinen, weißen Wolkenschleier, ganz wie die zwei Gewänder, die man über seine Zweige breitet, soll er heraufführen. Musik, zauberischer Zahlensang, erlustigender Tanz und endlich der mächtige Zauber der entblößten pudenda[1] wird vollführt, um den Gott in gnädige Stimmung zu versetzen und der bildlichen Beschwörung Nachdruck zu verleihen. Natürlich bleiben dem Baum, besonders wenn er die erwünschte Hilfe endlich gewährt hatte, — was bei der Veränderlichkeit des Wetters doch einmal geschehen mußte — die Anatheme; der Ruf seiner Macht über das Wetter befestigt sich, er wird für seine Verehrer der „Sonnenbaum" *κατ' ἐξοχήν*, der Herr des blauen Himmels, der Träger des Sternenmantels. Nicht aus irgend einer kindlichen, märchenbildenden Anschauung des Naturlaufs, sondern aus der Anschauung eines solchen Wetter-, Sonnen- und Himmelsbaumes ist die Vorstellung abgeleitet, daß die Sonne in den Zweigen eines geheimnisvollen Baumes schläft, über dessen Wipfel das Himmelstuch aufgehängt ist; vom Kult aus entwickelt sich alle märchenhafte Ausschmückung des Wesens und der Größe des heiligen Baumes: seine Wurzeln reichen nach Dodonäischer Sage bis in den Tartarus,[2] zwischen ihnen liegt die Quelle, in der die Sonne auf- und untergeht,[3] seine goldenen — d. h. mit Goldschmuck behängten — Zweige, so fabeln die Finnen,[4] bedecken den Himmel, leuchtende Sterne — d. h. die Lichtkerzen, mit denen man seine Zweige an den Jahreswenden besteckt[5] — wachsen auf ihnen, und die hochauflodernde Flamme des Sonnwendfeuers[6] verbirgt den göttlichen vor sterblichen Augen,[7] natürlich

---

[1] Hierüber wird eine Arbeit von David Ernst Oppenheim über „Rituelle Nacktheit" in kurzem erschöpfend handeln.

[2] Oben S. 325$_6$.

[3] Plin. N. H. II 225; Pomp. Mela 2, 3$_{43}$; August. de civ. dei 21$_5$; Isid. origg. 13, 13, 10; Lucr. 6, 879 ff. A. B. Cook, Folklore 1904 p. 291 f.

[4] A. B. Cook, Folklore 1904 S. 293.

[5] Reinsberg-Düringsfeld, Das festl. Jahr d. Germ. S. 177 (aus Venloo und Geldern). cf. Procl. bei Phot. Bibl. p. 321 Bekker über die an den heiligen Maien der thebanischen Daphnephorien aufgehängten, Sonne, Mond und Sterne abbildenden Kugeln. Auch der baumförmige, siebenarmige Leuchter, den die Rabbinen als Symbol der sieben Planeten deuten, ebenso das baumförmige candelabrum im palatinischen Apollotempel (Plin. N. H. 34$_8$) gehört hierher.

[6] Vgl. die Verbrennung des ganzen aufgerichteten Sonnwendbaumes bei Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen p. 308 ff.; das festliche Jahr der germanischen Völker, Leipzig 1898, S. 237. Vgl. auch Schmitz, Sitten und Gebräuche des Eifler Volkes S. 21—24. Denselben Brauch in den Pyrenäen, in Angoulême, Irland, Cornwall verzeichnet Mannhardt, FWK 177 ff.; cf. Frazer, GB c. IV § 2.

[7] Vgl. die oben S. 577$_2$ zitierte Stelle aus der „Apophasis" des Simon Magus.

ohne ihn, den unvergänglichen, freventlich zu verzehren. Wird der kosmische Baum der primitiven Kosmologie zur Weltachse, um die alle Gestirne kreisen, so erklärt sich das aus dem durchsichtigen Sonnwendritus, eine brennende Pechtonne, die mit einer Kette an der Spitze des Maibaums befestigt ist, in immer heftigerem Umschwung um den Baum kreisen zu lassen,[1] bis die Wirbelbewegung ihren Höhepunkt erreicht hat und in langsam wieder enger werdenden Kreisen zur Ruhe kommt. Schlingt sich bei diesem Spiel — was kaum zu vermeiden ist — die Kette um den Stamm, so ergibt sich das anschaulichste Bild des *λοξὸς δρόμος* der großen Schlange am Weltbaum;[2] und es wird kein Zufall sein, daß Mannhardt[3] in der ganzen Welt den Maibaum mit schlangenförmigen Ringelungen, Bandwicklungen u. dgl. geschmückt gefunden hat. Wird das Sonnwendfeuer am heiligen Baum, wie so oft, durch Drehung des Pfahles in seinem Untersatz erbohrt,[4] so ergibt sich die oben[5] erörterte Vorstellung vom kosmischen Feuerbohrer u. s. f.

Genau in derselben Weise muß sich also auch die Vorstellung vom Flügelbaum im Kult herausgebildet haben. Die in der Sonne noch den strahlenden Himmelsvogel sahen,[6] weihten dem heiligen Baum einen Vogelbalg oder ein Vogelbild,[7] das sie am Gipfel zu befestigen wußten; die sich zur sachlicheren Vorstellung der Sonnenscheibe durchgerungen hatten, hingen einen runden Spiegel im Laube auf. Die aber, die die

---

[1] Deutschböhmischer Brauch bei Reinsberg-Düringsfeld a. a. O.

[2] Vgl. die bei Goblet-d'Alviella, Migr. p. 161 besprochenen, ibid. pl. IV Fig. d; V Fig. c, e, f, g, h; Fig. 50 p. 145 abgebildeten Denkmäler.

[3] FWK² 165, 169, 170, 172, 177, 208, 326.

[4] Grimm, DM⁴ 503.

[5] S. 582₇.

[6] Vgl. als typisches Beispiel etwa den Kult des heiligen Palmbaums mit dem Benu-Vogel (Phönix) im ägyptischen Heliopolis (Metternichstele, Obv. 140: „du bist der große Benu, welcher entsteht auf den Terbäumen in der großen Halle in Heliopolis"; Pap. Mag. Leyd. VII, 20 Dieterich: „*ἐγώ εἰμι τὸ ἱερὸν ὄρνεον Φοῖνιξ, ἐγώ εἰμι ὁ ἥλιος, ἐγὼ φυτὸν ὄνομα βάϊς*"). Als nordisches Gegenstück sei etwa der „luftglänzende goldstrahlende Hahn, den Sutre (der Feuerriese) fürchtet" (Sonnenbild als Apotropaion gegen Feuer!) zwischen den Brauen des Adlers auf der Weltesche, Fjölsv. 17₁₈, erwähnt.

[7] Siehe etwa Mannhardt, FWK 174 über die Eiche, die die Wenden am 2. Juli auf dem Dorfplatz aufpflanzen, nachdem sie einen eisernen Hahn auf die Spitze gesetzt haben; um den Baum werden Rundtänze aufgeführt. Cf. ibid. p. 305 über den Hahn auf der Spitze des Maibaums von Elbwend; oder P. Herrmann, Nord. Mythol., Leipzig 1903, S. 591: „auf dem schwedischen Johannesbaum, auf dem saterländischen Schicksals- oder Lebensbaum, den der Bräutigam beim Verlassen des Elternhauses erhält, ist ein Hahn befestigt". Natürlich handelt es sich um den oben Anm. 6 erwähnten Sonnenhahn (vgl. Tümpel, Phil. Jahrb. XVI, 1887₁₆₄ über den *ἀλεκτρύων*), der als wirksamer Blitzschutz gilt (s. Gruppe, Handb. S. 795).

Sonne nicht mehr als Vogel und noch nicht als freischwebenden Körper betrachteten, steckten das wohlbekannte Symbol der Flügelscheibe auf den Baumwipfel. Bedenkt man ferner, daß bei den Kulturvölkern des Altertums sehr früh und sehr allgemein in den Tempeln an Stelle der heiligen Bäume Nachbildungen aus Bronze und noch edlerem Metall getreten sind,[1] daß bei allen diesen Kunstwerken die bekrönende Flügelscheibe und der eigentliche Baum in einem Stück gearbeitet sein mußten, so wird man sich nicht mehr wundern, auf assyrischen Siegelzylindern alle Übergänge vertreten zu finden, angefangen von dem kosmischen Baum, über dem der göttliche Vogel schwebt,[2] bis zu dem aus Lebensbaum und Flügelscheibe zu einer untrennbaren Einheit verschmolzenen Kultsymbol.[3] So gut der Ausdruck „Baum des Adlers“[4] auf

Figur 66.
Der Sonnengott in der Lichtscheibe über dem heiligen Baum schwebend.
Assyrischer Siegelstein der Sammlung Palin.

Figur 67.
Anbetung des Sonnenbaumes.
Assyrischer Siegelzylinder der Sammlung Robert Stuart.

[1] Vgl. die oben S. 586[1] angeführten Beispiele, dazu Philostr. Imag. 2[34] über die eherne, mit einer goldenen Taube bekrönte Eiche in Dodona, die man sich ähnlich vorstellen wird, wie die in Form eines kleinen Bronzebaumes ausgeführte antike Lampe im Museum von Neapel (Overbeck, Pompei[2] II S. 59). Vgl. oben S. 588[5] über den baumförmigen, siebenarmigen Leuchter, ferner die eherne, ebenfalls als Lampe dienende Palme im Heiligtum der Athene Polias bei Pausan. I, 26[87] und auf den Münzen Mionnet II, 135, 269, Imhoof-Blumer und Percy Gardner, Numism. commentary on Pausanias T. *Z* 11—17 S. 130. Auch die unten Fig. 67, 68, 70, 71 abgebildeten assyrischen Kultbäume sind deutlich als metallene Nachbildungen kenntlich.

[2] Vgl. Fig. 66 nach Menant, Recherches sur la glyptique orientale I p. 63 Fig. 56 („cône en cornaline rose“) ∾ Felix Lajard, Mithra pl. XXXI Nr. 6 ∾ Mon. dell' Ist. IV pl. XIII Nr. 28. Das Kultsymbol wird von zwei halb bocksgestaltigen Genien adoriert, wozu in der Abb. 70 die zwei hinter den Priestern liegenden Böcke zu vergleichen sind. Oder Fig. 67 nach Menant a. a. O. p. 64 Fig. 58 („cylindre en cornaline rose“) ∾ Lajard a. a. O. pl. XLIX Nr. 9 ∾ Goblet d'Alviella, migr. p. 151 Fig. 54. Dazu Monum. dell' Ist. IV, 1847 pl. 38 Nr. 5, Cylinder der Sammlung Lajard, jetzt in der Nationalbibliothek in Paris, Furtwängler, Gemmen Taf. I Nr. 5 (hethitisch) und viele andere ähnliche Darstellungen.

[3] Vgl. Abb. 68 nach Menant a. a. O. p. 65 Fig. 61 (weißer Sardonyx, Longperrier Nr. 440). Über den adorierenden Gestalten ist — ebenso wie in Fig. 70 — die Mondsichel und der Stern sichtbar. Der Baum mit der Flügelscheibe vertritt also zweifellos die Sonne, das dritte Mitglied der Trias Sin, Šamaš, Ištar. Ferner Abb. 69 nach Menant a. a. O. vol. II pl. X, Nr. 3 (gegenüber von p. 161; Carneolzylinder). Hierzu vgl. die Säulen mit dem geflügelten Skarabäus auf der Spitze bei Layard, Mon. of Ninive Serie II Taf. 63.

[4] Vgl. oben S. 577[3].

den ersten Typus der Entwicklungsreihe paßt, so treffend kann das letzte Glied der Stufenleiter, in dem die Sonnenscheibe jede selbständige Individualität eingebüßt hat, als „geflügelter Baum“ bezeichnet werden.[1]

Durch dieselben Überreste altorientalischer Kunst, durch die eine so ungekünstelte und befriedigende Lösung des schon im Altertum als Knacknuß für den Scharfsinn der selbstbewußtesten Philosophen verrufenen Rätsels von der *ὑπόπτερος δρῦς* bei Pherekydes geboten wird, findet nun auch das Motiv des buntgestickten Tuches auf der Eiche seine letzte und vollständigste Deutung. Zunächst könnte es scheinen, als sei alles zum Verständnis Nötige schon in dem oben[2] aus japanischer Quelle belegten Ritus einer Schmückung des hl. Baumes mit den Symbolen der Sonnenscheibe und den an seinen Zweigen aufgehängten Himmelskleidern geboten. In der Tat hat schon Boetticher,[3] natürlich ohne Kenntnis jener vielsagenden Parallele, die dunkle Pherekydesstelle durch den Hinweis auf den überall belegbaren Gebrauch, Kleidungsstücke an heiligen Bäumen aufzuhängen, erklären wollen. Die einzige Schwierigkeit, die sich diesem gewiß sehr verlockenden Einfall gegenüberstellt, ist der immerhin nicht zu vernachlässigende Umstand, daß ja bei Pherekydes sicher nicht, — wie in einigen oben[4] erörterten Zauberhandlungen — der heilige Baum selbst die Maibraut und Maikönigin dargestellt haben kann. Wäre also die Erzählung so zu ergänzen, daß Chthoniē-Hera den von Zeus als Eros gewirkten Mantel[5]

Figur 68.
Anbetung des geflügelten Baumes.
Assyrischer Siegelzylinder im Louvre.

Figur 69.
Der kosmische Flügelbaum.
Assyrischer Siegelzylinder im Louvre.

[1] Diese einfache und naheliegende Erklärung des pherekydeischen Flügelbaumes ist, wie mich ein Freund während des Druckes aufmerksam macht, mehr als ein halbes Jahrhundert alt, da schon Jacobi, Theol. Stud. 1851 I, 212 auf Grund der Abbildungen bei Lajard (a. oben S. 590$_2$ a. O., und pl. XXXVIII Nr. 4, LII Nr. 6, LVII Nr. 5) zu diesem Ergebnis gelangt ist.

[2] S. 586.

[3] Baumkult S. 102.

[4] S. 181 f.

[5] Vgl. zu dem oben S. 353 nach seiner zahlensymbolischen Struktur erörterten Fragment Procl. ad Tim. 32^c II, 54$_{28}$ Diehl: „*ὁ Φ. ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἕνωσιν τὴν δι' ὅλου διήκουσαν*“ noch

als Weihgeschenk auf dem als bräutliche Gegengabe von der Erdgöttin hervorgebrachten Flügelbaum aufhing, so könnte man in diesem ganzen, an sich gewiß nicht unwahrscheinlichen Vorgang nur ein blindes, aus alter Überlieferung über die Zeremonie des ἱερὸς γάμος herübergenommenes, sehr wenig wirksames und auch kosmologisch nicht sehr bedeutungsvolles Motiv erblicken.

In der Tat führen aber zwei voneinander unabhängige Momente der Überlieferung auf eine weit befriedigendere und sinnigere Lösung: ich meine einerseits den in mehreren Texten[1] ganz unverkennbaren, im Titel dieser ganzen Arbeit ausgedrückten Parallelismus zwischen dem Symbol des heiligen Kleides und eines kosmischen Zeltes, andrerseits die Abbildungen eines unverkennbar hierhergehörigen Ritus auf eben jenen, für das Symbol des Flügelbaumes selbst so aufklärenden altorientalischen Denkmälern.

Figur 70. **Überzeltung des heiligen Baumes mit dem Himmelsmantel.** Assyrischer Siegelzylinder der Sammlung Duc de Luynes, jetzt im Kabinett des Médailles der Nationalbibliothek in Paris.

Eine ganze Reihe von Darstellungen[2] zeigt nämlich zwei Priester, bezw. die zwei im Kult durch sie dargestellten Dämonen,[3] wie sie, meines Erachtens wenigstens, damit beschäftigt sind, eine von der geflügelten Scheibe herabhängende Hülle des heiligen

---

die auf das liebeserfüllte Lichtgewebe des Schöpfers bezüglichen Verse der „oracula chaldaica“ (Kroll S. 25) bei demselben Procl. in Tim. 155e

„ἔργα νοήσας γὰρ πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος
πᾶσιν ἐνέσπειρεν δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος
ὄφρα τὰ πάντα μένῃ χρόνον εἰς ἀπέραντον ἐρῶντα
μηδὲ πέσῃ τὰ πατρὸς νοερῷ ὑφασμένα φέγγει“.

[1] Vgl. oben S. 87 Text Nr. 1, 2; S. 93 f. Nr. 15 („diesen Himmel, einem Haus vergleichbar .... den sterngestickten Mantel“) und Psalm 18_{12}, oben S. 108_{7}. Euripid. Iōn 1143, oben S. 58_{4}.

[2] Vgl. z. B. Fig. 70 nach Menant a. a. O. I p. 65 Fig. 60 („cylindre en cornaline blonde“) und den Sardonyx Fig. 71 nach Jeremias ATAO² Fig. 65. cf. Perrot-Chipiez II, 685 Fig. 343; Layard, Mon. Ninive pl. 39 p. 59a; Ser. II pl. 69_{55} und das eben in Kilikien (Sakje-Geuzi) neu ausgegrabene hethitische Relief, Liverpool Annals of Archeology I Nr. 4 pl. XLII.

[3] Fig. 70 zeigt zwei Steinböcke — dieselben, die man auf der sassanidischen Schale bei J. R. Aspelin, Antiquités du Nord Finno-Ougrien, Helsingfors, Fig. 610 ∾ Goblét d'Alviella, migr. pl. IV Fig. d, rechts und links von dem schlangenumwundenen, von zwei Händen (cf. *„Philolog.„ LXVIII S. 181_{183} über die zwei an der Weltachse drehenden „Ῥείας χεῖρες“; dazu oben S. 578_{2}, 582_{7}) flankierten hl. Baum erblickt —, Fig. 71 zwei Adlerdämonen hinter den offizierenden Priestern. Bloß die Adlerdämonen oder Priester im Adlerkostüm neben dem Flügelbaum zeigt der assyrische Zylinder bei Lajard, Mithra

Baumes sei es auseinanderzuschlagen, sodaß der Baum sichtbar wird, sei es schützend über ihm zusammenzuziehen.[1] Der Kultbaum der babylonischen Tempelhöfe müßte also in der Regel ganz mit einem, natürlich ebenfalls kosmisch aufgefaßten Überzug verhüllt gewesen sein, der nur bei besonderen Anlässen feierlich auseinander geschlagen worden wäre.[2]

Ist diese Deutung der fraglichen Bilder richtig, dann erklärt sich kurzerhand auch die doch offenbar nicht zufällige Verknüpfung der Gleichnisse vom kosmischen Mantel und vom himmlischen Zelt.[3] In einer schwierigen Stelle, deren richtige Übersetzung und Erklärung dem

---

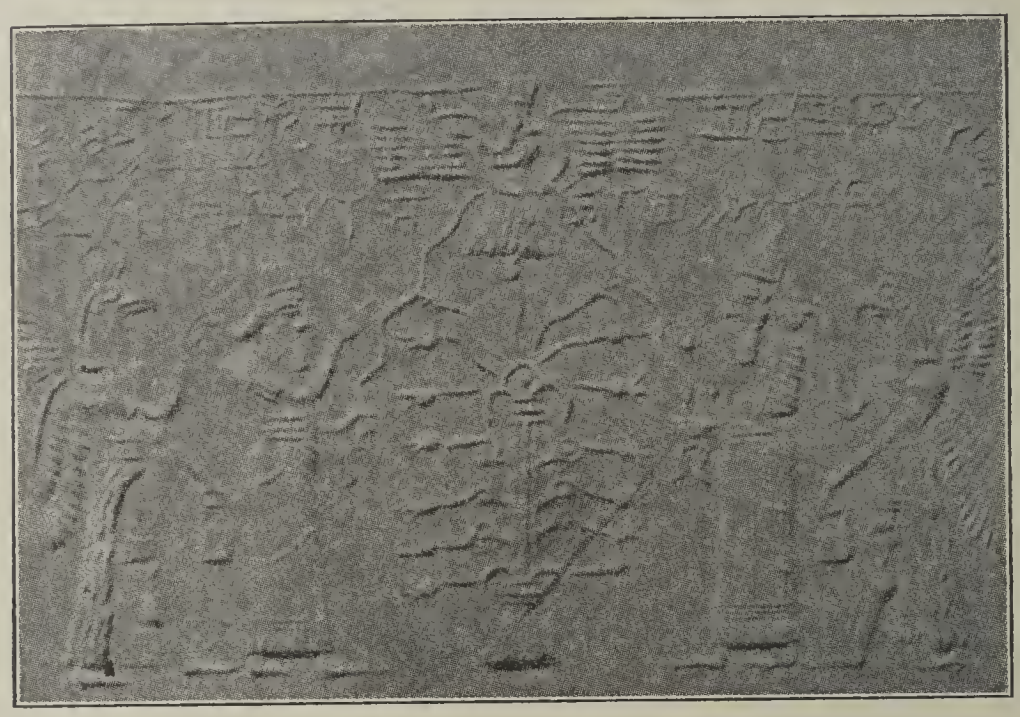
pl. LXI Fig. 6 ∾ Goblet pl. V Fig. a. Das stimmt gut zu der oben S. 428 besprochenen Gleichwertigkeit der Sternbilder des Caper und des Adlers und berechtigt vielleicht zu dem Schluß, daß die Verhüllung — oder Enthüllung — des heiligen Baumes an der Wintersonnenwende vorgenommen wurde.

[1] Die bisherigen gelegentlichen Beschreibungen oder Erklärungen dieser Bilder halten die Wellenlinien, die ich als eine Decke — in altorientalischer Perspektive gezeichnet — auffasse (vgl. Abb. 72 unten S. 595); in dem neugefundenen kleinasiatischen Exemplar überschneiden die Arme der Offizianten die fraglichen Gegenstände, nicht umgekehrt) für flatternde „Bänder“ u. dgl. Wenn das richtig wäre, müßte dieser auch sonst in vielen Darstellungen, wo der kosmische Baum fehlt, von der Sonnenscheibe herabhängende „double cordon“ — wie sich Perrot ausdrückt — die von Ai und Bunene gehaltenen Zügel der Sonne (oben S. 213₂) bedeuten. Dagegen scheint mir aber gerade die Darstellung durch lose flatternde Wellenlinien zu sprechen, denn auf dem für diese Vorstellung maßgebenden Relief von Sippar (Menant a. a. O. vol. I pl. V) sind die Sonnenzügel sinngemäß straff und geradlinig gezeichnet. Ebenso verkehrt scheint es mir, bei den frei von der Sonnenscheibe herabflatternden, von niemanden gehaltenen „Bändern“ an Zügel zu denken. Es ist ganz widersinnig, an ein *δρώμενον* zu denken, bei dem man den Sonnengott an einem losen Bande flattern ließ, ähnlich etwa wie spanische Kinder — ich erinnere an Rubens' bekanntes Doppelporträt seiner Söhne in der Liechtensteingallerie — bunte Vögel an einer Schnur durch die Luft zu zerren lieben. Dagegen liegt es bei den persischen ebenso wie bei den babylonischen Bildern der Sonnenscheibe sehr nahe, an das vom Sonnengott getragene, sicher bezeugte (oben S. 92 Nr. 10 f., S. 93 f. Nr. 15) Himmelskleid zu denken. E. B. Tylor hat a. oben S. 182₂ a. O. eine Darstellung auf einem Relief von Niniveh (Layard pl. 59 a ∾ Goblet migr. p. 176 Fig. 65) besprochen, wo die Verhüllung des hl. Baumes zusammen mit seiner künstlichen Befruchtung durch die männlichen Blütenkolben dargestellt ist. Also wäre auch in diesen Denkmälern selbst der rituelle Zusammenhang dieser symbolischen Handlung mit dem *ἱερὸς γάμος* gesichert.

[2] Die große heilige Eiche des altpreußischen Heiligtums in Romowe war z. B. ganz in der hier vorausgesetzten Weise mit einem Tuch verhüllt, das nur aufgehoben wurde, wenn ein Verehrer den heiligen Baum zu sehen verlangte; cf. Simon Grünau, Preußische Chronik, ed. Perlbach, Leipzig 1876, p. 89. Prisca Antiquorum Prutenorum religio in „Respublica sive Status Regni Poloniae“ etc. p. 321.

[3] Oben S. 592₁.

besten Kenner der biblischen Archäologie, Immanuel Benzinger,[1] verdankt wird, wettert der Prophet Ezechiel[2] gegen einen höchst primitiven, aber eben deshalb wahrscheinlich so verbreiteten und unausrottbaren heidnischen Ritus mit den Worten: „Du tatest ab Deine Gewänder und machtest daraus bunte (= gestickte) Höhenorte".[3] Unter diesen improvisierten Kultstätten sind zweifellos Zelte, hebr. „parōketh", syrisch „pērakka", assyrisch „parakku" zu verstehen.[4] Wie man aber aus „Gewändern" ein solches Zelt[5] herstellen konnte, zeigen assyrische Lagerbilder zur Genüge: Bäumchen von geeigneter Größe und Form, wie sie eben im Ge-



Figur 71. **Der Himmelsmantel über dem Flügelbaum.**
Assyrischer Siegelzylinder Nr. 89135 im British Museum.

lände wuchsen, wurden oberflächlich entlaubt und bis auf die Hauptäste ihrer Zweige beraubt:[6] über das so entstandene natürliche Gerüst wurde

---

[1] Encycl. Bibl. s. v. tabernacle IV, 4873.

[2] XVI, 16. cf. Hosea IX, 6.

[3] במות טלאות.

[4] Vgl. über diese Kulte *„Philol." LXVIII S. 162.

[5] Vgl. oben S. 592[1], dazu den Gebrauch des ahd. Wortes „umbihanc" (amictus) für lat. tabernaculum, tentorium Steinmayer I, 489[46]; Mönch von St. Gallen I, 4; in der deutschen Genesis (Fundgruben 2, 46, 9) „in sin gezelt er gîe, niht unversuochtes er da lîe, do er da niene vant, dô gienc er in siner tohter umbehanch." Dazu Thesaur. ling. lat. IV, 537 über den Gebrauch von „vestis" für Wandteppiche, Tapisserien (cf. „velum") oder das spätlateinische „casula" = „Reisemantel" (Isidor Hisp. origg. „dicta per diminutionem a casa, quod totum hominem tegat, quasi minor casa"; und Pausan. III, 16[2] das *οἴκημα* des Apollon von Amyklae, das *χιτών* genannt wurde. II Kön. 23[7] weben die Hierodulen des Tempels von Jerusalem בָּתִּים לָאֲשֵׁרָה „Häuser" oder „Zelte" (cf. Gen. 27[15], 33[17] J „bayith" = Zelt) „für die Ashera." Ich vermute daher, daß auch die angeführte Pausaniasstelle auf ein Zelt zu beziehen und so zu lesen ist: *„ὑφαίνουσιν κατ' ἔτος αἱ γυναῖκες τῷ Ἀπόλλωνι χιτῶνα τῷ ἐν Ἀμύκλαις καὶ τὸ οἴκημα ⟨ὃ⟩ ἔνθα ὑφαίνουσιν χιτῶνα καλοῦσιν."*

[6] Vgl. Stanley A. Cook Enc. Bibl. l. c.: „the framework of the tents appears to consist of an upright branch from the middle of which other branches project".

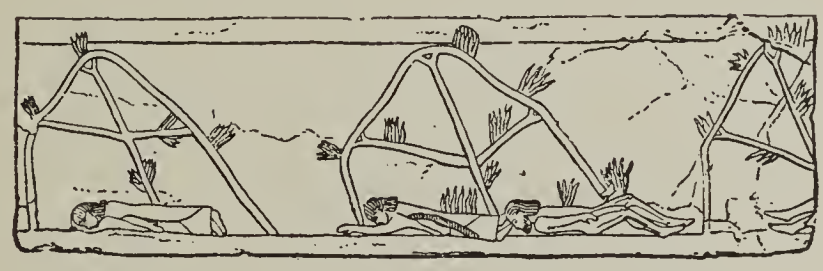
die aus grobem Gewebe, Fellen u. dgl. gefertigte Zeltdecke (yeriah) darübergezogen und an den Enden mit Zeltpflöcken, Spannseilen, Haken u. dgl. mehr im Boden festgemacht.[1] In eben dieser Weise nahmen

Figur 72. **Assyrische Zeltbauten über dem Geäst lebender Bäume.**
Relief aus Kujundjik im Berliner Museum.

offenbar die Kananäer ihre Gewänder ab, verknüpften oder vernähten sie zu einer Zeltdecke, zogen diese über einen frischgrünen, irgendwo von der Höhe herab das Land beherrschenden Baum und verwandelten diesen dadurch in ein buntes Zelt.[2]

---

[1] Vgl. Abb. 72 nach einer käuflichen Museums-Photographie des Berliner Reliefs VA 968 und Abb. 73 nach der Strichreproduktion von Layard, Mon. Ninive pl. 77 in der Encycl. Bibl. 4971 Fig. 2.



Figur 73. **Brennende Baumzelte der Elamiter**
Kujundjikrelief im British Museum.

[2] Ich erinnere hiezu an die Rolle, die der „Hausbaum“ (vgl. Moritz Heyne, Deutsche Hausaltertümer, Leipzig 1899, S. 20 u. 45, über die Firststütze, got. saulo, altn. stopull, firstsul, magensul) im altgermanischen Hausbau spielt. Jeder kennt die um den Schwertbaum herum errichtete Hundingshütte aus der Dekoration von Wagners „Walküre“, die sich historisch durchaus getreu an das Zeugnis der Völsungasaga (2, 35 p. 4 Ranisch: „sa maþr hafþi sverþ î hendi ok gengr at barnstokkimm“) anlehnt. Die Bezeichnung „barnstokkr“ = „Kinderbaum“, die man voreilig hat emendieren wollen, bezieht sich einfach auf die überall zu belegende Sitte, daß die kreißende Frau den heiligen Baum umarmt (Hylten-Cavallins, Värend I, p. 357, § 92 p. 143 ff., § 32; II. Tilläg zu § 32) und unter ihm gebiert (Mannhardt, FWK 30 ff., 51).

Nach allen diesen Analogien darf wohl ohne allzugroße Kühnheit angenommen werden, daß auch bei Pherekydes das *φᾶρος πεποικιλμένον* als Zeltdecke über den Flügelbaum gebreitet zu denken ist, genau so wie der Sternenmantel des delphischen Apollon im „Iōn“ des Euripides[1] als Decke des Festzeltes verwendet wird; und das um so eher, als sich das so ergänzte Motiv dann ganz vorzüglich in die Erzählung eines *ἱερὸς γάμος* fügen würde.

Mir wenigstens scheint es, als ob der Schlüssel zu dem ganzen hier geschilderten Vorgang durch William Robertson Smiths ausgezeichnete Forschungen über die Bedeutung des Zeltes im Hochzeitsritus in der ungezwungensten Weise dargeboten wäre. Der genannte Forscher[2] teilt nämlich über die einschlägigen arabischen Ehesitten folgendes mit: „Under the 'beena' system of marriage[3] the wife received her husband in her own tent and this tent plays quite a significant part both in marriage (Ammianus) and in divorce (Ḥatim and Mâwîya). This feature was retained in 'baʿal' marriage[4] in a form, which throws interesting sidelights on the subject and may therefore justify a digression. The common old Arabic phrase for the consummation of marriage is «banâ ʿa laihâ», «he built [a tent] over his wife». This is synonymous with «he went in into her» (dakhala and hebr. בא אליה) and is explained by the native authorities by saying that the husband erected and furnished a new tent for his wife.[5] This explanation must have been drawn from life, for though the wife of a nomade has not usually a separate tent to live in, a special hut or tent is still erectet for her on the first night of marriage.[6] In Northern Arabia this is now the man's tent and the woman

---

Auf diesen primitiven, nirgends ganz ausgestorbenen Hausbau in und unter lebenden Bäumen zielt Vitruv p. 34₅ ed. Rose-Müller-Strübing: „homines coeperunt de fronde facere tecta, alii speluncas fodere etc.“ Die ovidischen Beschreibungen des Laubhüttenfestes der Anna Perenna und die römischen Sarkophagreliefs bieten genügend Zeugnisse für die Fortdauer der Sitte, eine Decke als primitives Dach für die Lagernden an die Zweige eines Baumes zu knüpfen.

[1] Oben S. 58₄.

[2] Kinship and marriage in early Arabia, Cambridge 1885, S. 117.

[3] = matriarchalische Ehe.

[4] = patriarchalisches System.

[5] Misbaḥ, Baid. zur Sûr. II, 20 etc.

[6] Vgl. ZDMG VI, 115 cf. XXII, 153: „die Brautpaare feiern das erste Beilager in einer ad hoc errichteten Hütte, die bei den Montefić aus Rohrmatten, bei den Ṣulabat aus Gazellenfellen, bei den ʿAneza aus einem kleinen Zelt besteht.“ Nachtigall, Sahara und Sudan II, 176 berichtet, daß bei den Baële von Innerafrika der Braut in der Nähe ihres Elternhauses eine besondere Hütte errichtet wird, die die Neuvermählten bis zur Geburt eines Kindes bewohnen. Dann zieht die Frau in des Mannes Haus.

is brought to him . . But it was related to me in the Hijâz as a peculiarity of Yemen, that there the dokhla or 'going in' takes place in the brides house and that the bridegroom, if homeborn, must stay some nights in the bride's house[1] or if a foreigner must settle with them. This Yemenite custom, which obviously descends from an old prevalence of 'beena' marriage or 'nair' polyandry, must once have been universal among all Semites, otherwise we should not find, that alike in Arabic, Syriac and Hebrew the husband is said to „go in" to the bride, when, as a matter of fact, she is brought to him.[2] And with the Hebrews the tent plays the same part in marriage ceremonial as with the Arabs. Thus in 2 Sam. XVI, 22 «they built for Absalon on the roof», not «a tent», as our version has it, but „the tent" proper to the consummation of marriage, identical with the חפה, 'ḫuppah' or bridal pavillion of Ps. XIX, 6₅ or Joel II, 16.[3] So ערש ʿéres, the covered bridal bed (Cant. I, 16) is primarily a booth, Arabic ʿarsh.[4] In all these cases the bridal bed with its canopy is simply the survival of the wife's tent.[5] And originally the tent belonged to the wife and her children just as it did among the Saracens, for Isaak brings Rebekka into his mother Sarah's tent,[6] and in like manner,[7] the Kenite tent to which Sisera fled is Jaels not Heber's."

[1] Genau so muß der griechische Bräutigam den „*ἀπαύλια*" genannten Tag im Hause seines Schwiegervaters vorbringen, allerdings ohne daß dabei ein Beilager abgehalten wird (Pollux III, 39: „. . . *ἀπαύλια δὲ ἐν ᾗ ὁ νύμφιος εἰς τοῦ πενθηροῦ ἀπὸ τῆς νύμφης ἀπαυλίζεται*").

[2] Richter 15, 1.

[3] Heute noch werden die Juden regelmäßig unter einem besonderen, in der Synagoge zu diesem Zweck aufgerichteten Brautbaldachin, dem Sinnbild dieses Zeltes, getraut. Vgl. Fig. 74 nach Jew. Encycl. VIII, 341 und die neueren Abbildungen ibid. p. 343, 346 und auf der gegenüberstehenden Tafel. Im Jargon heißt „unter die Ḫuppe (=Zelt) gehen" soviel als „heiraten". Man hält darauf, daß die Braut vor dem Bräutigam unter den Trauhimmel tritt, natürlich nicht aus irgend welcher — ganz unorientalischer — Ritterlichkeit, sondern weil im Zeremoniell ursprünglich der Gatte „zum Weibe einging", nicht umgekehrt. Bei den spaniolischen Juden der Türkei heißt die erste Woche nach der Trauung (cf. unten S. 599₄) „Ḫuppah-Woche"; s. Theophil Löbel, Hochzeitsbräuche in der Türkei, mit einer Einleitung von H. Vambéry, Amsterdam 1897, S. 288.

[4] Vgl. syrisch ʿarrasa = „er machte ein Zelt" und davon „ʿarûs" = „Bräutigam". Es wäre denkbar, daß in den aramäischen Liturgien eines kleinasiatischen *ἱερὸς γάμος* der Himmelsgott „ʿarûs" = „Bräutigam" genannt worden wäre und daß darin ein weiterer Anlaß für die pherekydeische Verwandlung des Zeus in den „Eros" gerade vor dem Vollzug dieser Zeremonie gelegen haben könnte.

[5] Vgl. Servius Virg. Aen. I, 697, wonach das 'velum' über dem Brautbett im 'thalamus' die Nachbildung eines Zeltes darstellt.

[6] Gen. 24₆₇.

[7] cf. Richter 4₁₇.

Die allgemein zutreffenden soziologischen Voraussetzungen dieses Zeremoniells einer durch den Bräutigam selber über der Braut errichteten Laubhütte, bezw. eines Hochzeitszeltes, machen es an und für sich überaus wahrscheinlich, daß solche Bräuche ursprünglich nicht auf die Semiten, bei denen sie sich zufällig länger erhalten haben, beschränkt gewesen sind, und daß gerade deshalb auch dort, wo das Beilager längst patriarchalisch im Hause des Mannes abgehalten wurde, noch von einem Brautgemach die Rede ist. Wenn der Ithakerfürst Odysseus mit eigener Hand seinen *θάλαμος* und sein Ehebett zimmert, so liegt zweifellos der alte Ritus der Skenopoiie über der Braut als 'consummatio matrimonii' vor. Und es kann kaum ein Zufall sein, daß bei diesem, wie es sich für einen veralteten Ritus gehört, mit einem gewissen Geheimnis umwobenen Bau — Penelope setzt voraus, daß nur Odysseus um die Unbeweglichkeit ihres gemeinsamen Ehebettes wissen kann — der lebende, wurzelfest in der Erde haftende Ölbaum eine so große Rolle spielt, zumal ja bei den oben[1] besprochenen Hochzeitsfeiern die Krone des heiligen Baumes allein dem Beilager des Brautpaares als schirmendes Dach dient.

Figur 74.
Judentrauung unter dem Brautzelt.
Aus einer Amsterdamer Osterhaggadah des Jahres 1695.

Am bezeichnendsten für die weite Verbreitung der hier in Betracht kommenden Vorstellungen scheint mir aber der Vergleich eines von Mannhardt[2] beigebrachten schwedischen Hochzeitsbrauches mit einer folkloristischen Überlieferung im Talmud,[3] auf die mich Dr. Michael Berkowitz freundlichst hingewiesen hat. In manchen Gegenden Schwedens steht das Brautpaar während der Trauung in einem Chorstuhl der Kirche, vor dessen Türen zwei Tannen aufgerichtet sind, über die eine weiße Decke gespannt wird, so daß eine Art Baldachin für das Brautpaar entsteht. In der angeführten Talmudstelle dagegen heißt es: „Es war Sitte, bei der Geburt eines Knaben eine Zypresse, bei der eines Mädchens eine Zeder zu pflanzen.“ (Diese Sitte ist über die ganze Welt verbreitet. Es kann kein Zweifel sein, daß auch bei dem schwedischen Ritus die zwei Tannen die Lebensbäume des Brautpaares sind, während

[1] S. 565[2].
[2] FWK[2] S. 47. Nach Reinsberg-Düringsfeld Hochzeitbuch S. 5.
[3] Gittin LVIIa.

die Decke die Verbindung symbolisiert.) „Bei einer Vermählung wurden dann diese Lebensbäumchen abgeschnitten und der Brautbaldachin daraus gebaut."[1] In welcher Weise dabei die „Ḥuppah" hergestellt wurde, ersieht man daraus, daß bei den spaniolischen Juden der ganzen Levante heute noch der Trauhimmel aus dem ausgespannten „Talith" (Gebetsmantel)[2] des Mannes errichtet wird.[3]

Alle diese Überlieferungstrümmer scheinen sich mir ungezwungen zu einem vollgültigen Zeugnis dafür zusammenzufügen, daß bei einer ganzen Reihe von Völkern, namentlich im Orient, der Bräutigam einst vor dem Beilager über der Braut ein besonderes, improvisiertes Zelt mit Hilfe einer Brautmaie und seines Mantels zu errichten hatte.

Wird das zugegeben, dann ist aber auch der vollständige Hergang des *ἱερὸς γάμος* bei Pherekydes restlos aufgeklärt: nicht im Palast des Zeus, den ihm die kunstreichen Kyklopen erbaut haben, sondern in einem besonderen, von dem göttlichen Bräutigam über der Braut errichteten Zelt findet die Vereinigung des erlauchten Paares statt, sowie der Araber sein Weib nicht in sein eigenes Heim führt, sondern in einem besonders dafür errichteten Zelte freit, oder wie Odysseus die Penelope nicht in ein vorhandenes Gemach des Anaktenhauses von Ithaka geleitet, sondern sich und ihr ein besonderes Brautgemach erbaut.

Im einzelnen spielt sich die Zeremonie folgendermaßen ab: am dritten Tag, der auch sonst in der mehrtägigen, bei vielen Völkern belegbaren Hochzeitswoche[4] den Anakalypterien gewidmet ist,[5] entschleiert sich die Göttin vor Zeus. Er bedeckt sie mit dem eigens für diesen Zweck gewebten Mantel, genau wie bei der höchst altertümlichen Raubehe der Beduinen der Bräutigam die Braut mit einem besonderen, „Aba" genannten Mantel bedeckt und dazu die rituellen Worte spricht: „es soll Dich fortan niemand bedecken, als nur ich allein."[6] Diese heilige Handlung begleitet Zeus mit den mystischen

[1] Nach dem babylonischen Talmud Abodah Sara f. 12 wird das Brautzelt mit Früchten behängt (cf. Abb. 74). Auch das kann mit dem ursprünglichen Aufbau des Zeltes über dem Lebensbaum zusammenhängen.

[2] Vgl. oben S. 130$_2$.

[3] Theophil Löbel a. a. O. S. 282.

[4] Vgl. die siebentägige Brautwoche Gen. 29$_{27}$; Richter 14$_{12.\ 17}$; Hiob 8, 40. Über die gleiche heute noch fortbestehende Sitte s. Wetzstein, ZDMG 1868 S. 105 f.; „Die syrische Dreschtafel" in Bastians Zeitschrift für Ethnologie 1873 und die Ausführungen desselben Gelehrten in Delitzschs Komm. zum Hohen Lied S. 162 ff.

[5] cf. Hesych s. v. I, 325: *„ἀνακαλυπτήρια, ὅτε τὴν νύμφην πρῶτον ἐξάγουσιν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ"*.

[6] Theophil Löbel a. a. O. S. 41 nach Burckhardt, Notes on the Beduins and Wahabys, London 1830. Diese rituelle Bedeckung der Braut wird schon bei Ezechiel 16$_8$

Worten, die der Göttin ihren neuen Namen Hera und die Schutzherrschaft über alle künftig geschlossenen Ehen verleihen.[1] Mit der Darbringung des Mantels ist an und für sich[2] auch die Übergabe der darauf abgebildeten Erde als Anakalypteriengeschenk[3] verbunden. All das nimmt die Göttin freundlich an und läßt ihrerseits als Gegengabe den Flügelbaum hervorsprießen.[4] Zeus aber nimmt den kosmischen Mantel, den er gewirkt hat, spreitet ihn sorglich über das Geäst des Baumes und baut so über der Göttin das Brautzelt.[5]

Es versteht sich in diesem Zusammenhang von selbst, daß auch dieses luftige Gebäude kosmisch aufzufassen ist. Natürlich kann an nichts andres gedacht werden, als an das Gleichnis vom Himmelszelt, das durch Vermittlung des protestantischen Kirchenliedes aus der Bibel[6] in die deutsche Dichtung[7] und den volkstümlichen Sprachgebrauch eingedrungen ist, und gewiß den übrigen Völkern des Orients — z. B. den Persern[8] — nicht weniger vertraut war als den Hebräern, durch deren religiöse Literatur es die weiteste Verbreitung erlangt hat.

Wenn also Kritias[9] den gestirnten Glanzhimmel als

„*Χρόνου καλὸν ποίκιλμα, τέκτονος σοφοῦ*“

als „Gewirk des weisen Baumeisters Chronos“ bezeichnet, so liegt zweifellos der altorphische Mythus zugrunde, daß Chronos den „*ἀργὴς*

---

in der Schilderung der Ehe Jahves mit Israel erwähnt. Heute noch bildet die Verhüllung der jüdischen Braut mit ihrem Schleier vor der Hochzeit eine besondere, zeremoniell in einem besonderen „Bedeckungszimmer“ der Synagoge vollzogene liturgische Feier.

[1] Oben S. 350 f.

[2] Vgl. oben S. 347 4.

[3] Kosmische Erweiterung der oben S. 126 3. 4 angeführten Sagen.

[4] Vgl. oben S. 563 5.

[5] Vgl. Chwolson, Die Ssabier II, 33: „am 4. Kanun (Dezember) schlagen sie (die harranischen Ssabier) ein gewölbtes Zelt auf, das sie El Chidr (das Frauengemach) nennen, für Baʿalti; diese ist die Venus, die Göttin Barqaja, die Funkelnde“.

[6] Oben S. 87 Text Nr. 1 und 2. Hiob 9 8: „er spannt den Himmel sich zum Zelt“; ibid. 36 29 wird der Donner „das Erkrachen seines Zeltes“ genannt. cf. Ps. 81 8, 18 12 und die gleich zu besprechende Stelle 19 5, vielleicht auch Ps. 52 7 „Gott wird dich fortschaffen aus dem Zelte und dich ausrotten aus dem Lande der Lebenden“.

[7] Siehe die im Grimm'schen Wörterbuch unter 'Himmelszelt' angeführten Stellen. Paulus Gerhard Nr. 103, 9 ed. Wackernagel; Schade, Handwerkslieder Nr. 102; Schillers Glocke v. 399; Rückert 326; Uhland, Gedichte 62; etc.

[8] Vgl. etwa Firdusi 930, 1058 der Leydener Ausgabe: „als die Sonne ihr Zelt aus gelbem Brokat an der lazurnen Kuppel aufschlug“. cf. ibid. 88, 496 über den „Vorhang der Sonne“.

[9] Oben S. 110 Nr. 52.

χιτών“ gewirkt, und dann aus ihm den Himmel gebaut hat. Eine — wie oben[1] gezeigt wurde, durch die antizrvanistische Reform beeinflußte — Übertragung dieses Weltschöpfungsmythus von Chronos auf Zeus muß also bei Pherekydes vorausgesetzt werden.

Von den schlagenden Parallelen zu dieser Legende, die die orientalische Überlieferung darzubieten vermag, ist eine allgemein bekannt, wenn auch nicht vollständig erklärt; ich meine den neunzehnten Psalm „die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes[2] und das Himmelsgewölbe verkündet das Werk seiner Hände“[3] u. s. w., wo es im fünften Vers, und zwar nach einer in Kautzsch' Bibelausgabe richtig angemerkten Lücke heißt:

„der Sonne schlug er (El) daselbst — d. h. an den Enden der Erde — auf das Zelt ('ohel). Und er,[4] dem Bräutigam gleich, der aus dem Brautzelt[5] hervorgeht, freut sich wie ein Recke,[6] seine Bahn zu laufen. Von einem Ende des Himmels geht er aus und läuft hin bis zu seinem andern Ende, nichts ist, was sich vor seiner Glut verbergen könnte.

Das Gesetz Jahves ist sonder Fehl u. s. w.“[7]

Der Sinn der Stelle ist vollkommen klar. In der Lücke, die den Absatz einleitet, muß das dogmatisch anstößigste gestanden haben und gestrichen worden sein: der Eingang des Psalmes berichtet von einem großen Lobgesang der Himmel, von einer frohen Kunde, die das All

---

[1] S. 538.

[2] „kebod El.“

[3] Der hochaltertümliche Charakter des Liedes verrät sich schon dadurch, daß hier die Schöpfung durch das Wort, die durch die priesterliche Redaktion der Genesis kanonisch geworden ist, noch unbekannt und eine physische Handwerkstätigkeit des Schöpfers vorausgesetzt ist.

[4] וְהוּא, in den Übersetzungen gewöhnlich auf 'šemeš', die Sonne als Maskulinum bezogen. Nun wechselt jedoch das Geschlecht dieses Wortes als Appelativum, wie jedes Lexikon ausweist, ebenso wie neben dem Šamaš der Babylonier die Göttin Šams der Araber steht. Wenn aber von einem Bräutigam und einem Brautzelt die Rede ist, dann gehört zur ganzen Sache auch eine Braut. Für die Braut wird das Brautzelt aufgeschlagen, also ist die Sonne hier als Göttin Šemeš gedacht und das folgende וְהוּא bezieht sich auf den, der das Zelt errichtet, auf den Bräutigam, also auf El.

[5] מֵחֻפָּתוֹ „aus der Ḫuppah“; es ist also der Terminus technicus für das Brautzelt gebraucht.

[6] „gibbōr“; auch dieser Ausdruck hat eine stark mythologische Färbung. Siehe *„Philol.“ LXVIII S. 175$_{173}$ über die mehrfach bezeugte Gottheit גבר.

[7] Mit diesem Satz beginnt ein jüngerer, weit abstrakterer Zusatz, durch den das altheidnische Brautlied auf El für die Zwecke jüdischen Gemeindegottesdienstes zurechtgemacht worden ist, wie sich aus der unvermittelten Einführung des Namens 'Jahve' von selbst ergibt.

bis zu den Enden der Erde durcheilt; in dem verlorenen Halbvers erfuhr man, worauf sich dieser kosmische Jubel bezog: El feiert sein Hochzeitsfest mit der Sonne. Wie an so vielen Stellen, die Ditlef Nielsen[1] zusammenfassend behandelt hat, ist El also hier ganz sinnenfällig als Mondgott aufgefaßt, der am Neumondstag mit der Sonne im Brautzelt verschwindet.[2] Zu diesem Festtag schafft er als Werk seiner Hände — webend, wie aus den oben behandelten Überlieferungen[3] hervorgeht — die Himmel, die sein Innerstes (kabod) verkünden, und sein preiswürdiges Händewerk, die Feste (raḳîa) zwischen den Wassern. Die Kunde von der bevorstehenden Feier durcheilt die Welt von einem Ende zum andern. Eben an den äußersten Enden der Welt aber[4] schlägt der Gott zur vorherbestimmten Zeit sein Brautzelt auf, und verbirgt sich mit der Sonne. Freudig erregt kommt er — nicht die Sonne, bei der von einem Verschwinden und wieder Hervortreten nicht gesprochen werden kann, es wäre denn als von einem ganz alltäglichen Vorgang — am Neulichtstag, dem Freudentag des Hillalrufens, mit dem uralten Hallelu-Jah begrüßt,[5] wieder aus dem Zelt, um seine Bahn als Held zu durchlaufen. Seine „Glut“, die der Psalm als unwiderstehlich preist, ist nicht die Sonnenglut, wie man angenommen hat, sondern das schon keilinschriftlich bezeugte Feuer des Mondgottes[6] als Nusku oder Feuergott, wie er gerade zur Neumondszeit, offenbar wegen seiner Syzygie mit der Sonne, genannt wird.[7]

Neben dieser astralen Deutung des *ἱερὸς γάμος* auf die Syzygie von Mond und Sonne,[8] gab es noch eine Version, wo der göttliche

---

[1] Altarabische Mondreligion und mosaische Überlieferung, Straßburg 1904.

[2] Vgl. oben S. 370₁, 435₃.

[3] Oben S. 226 f. Vgl. dazu noch besonders Sohar I, 19b 20a trad. Karppe p. 361: „בשעה שברא ה' ק' ב' ה' את העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות קשל שתי עד שנעי בו ה' ק' ב' ה והעמידו".

„lorsque Dieu créa le monde, cet univers allait s'étendant comme les mailles d'un métier de tisserand, jusqu' a ce que Dieu l'eut arreté et affermi“.

[4] Auch in der homerischen *Διὸς ἀπάτη* heißt es, daß Zeus und Hera sich am äußersten Ende der Welt, bei den Fluten des Okeanos vermählen.

[5] cf. Nielsen S. 49 f., 161.

[6] Oben S. 486₁ f.

[7] Siehe Hommel, GGGAO 81₂; cf. oben S. 473₃ die zerstörenden Flammen, die vom „kleinen Gesicht“ des Ēn-Sōf ausgehen.

[8] Vgl. die bei Karppe p. 432 übersetzten Stellen, wonach die Erde durch das gegenseitige Anschauen (oben S. 435₃) der beiden „Gesichter“, also der Sonne und des Mondes, befruchtet wird.

Bräutigam als Šamajim,[1] die Braut als Erde[2] aufgefaßt wurde. Wesentlich für die ganze Legende aber bleibt die zeremonielle Erbauung des himmlischen Brautzeltes, die mehrfach mit vielen Einzelheiten geschildert wird: So führt R. Jochanan[3] den Gedanken vom Aufschlagen des Zeltes an den Enden der Erde[4] weiter aus und sagt: „Die Haken des Himmels sind im Gewässer des Ozeans befestigt,[5] denn die Gewässer des Ozeans sind zwischen den Enden der Erde und den Enden des Himmels; und die Enden des Himmels sind über die Gewässer des Ozeans gebreitet, wie es heißt: 'Er wölbt in Wassern seine Söller' (Ps. CIV, 3). Die Mitte der Himmel steigt in die Höhe. Ihre Wölbung (Rundung) ist gleich der eines Zeltes; wie bei diesem die Enden unten sind und die Mitte hoch ist und die Menschen unter ihm sitzen, so ist es bei den Himmeln; ihre Enden sind unten (auf dem Wasser) und ihre Mitte ist hoch wie ein Zelt; denn es heißt: 'Und er spannte sie wie ein Zelt, darin zu wohnen' (Jes. XL, 22)."

Ebenso spricht das Buch Sohar[6] von diesem Zelt: „Die Welt entsteht, indem das punktförmige Urlicht sich ausbreitet, und ein Zelt, bezw. eine Hülle bildet, mit der jenes sich bekleidet".

Die ausführlichste Darstellung findet sich jedoch im Kommentar des Saʿadia Gaōn zum Sepher Jezirah,[7] wo das Stiftszelt, wie in vielen älteren Texten,[8] als Bild des Universums aufgefaßt wird: sein Dach ist

---

[1] Vgl. Sohar zu Deut. XXXII ed. Wilna. III, 571 Mon. talm. I p. 194_3 Nr. 685: „R. Jehudah sagte: der Heilige gelobt sei er, wird auch „Himmel" (Šamajim) genannt". Vgl. Matth. 5_{34} das Verbot beim „Himmel" zu schwören. Zuerst ist der angeblich „metonymische" Gebrauch von Šamajim für „Gott" bezeugt bei Antigonos von Socho, 180 v. Chr., Aboth I, 3; cf. H. Strack, Aboth[3] p. 12.

[2] Genesis Rabba 11 wird die Erde mit Beziehung auf Jes. 55_{10} „Braut" oder „Jungfrau Gottes" genannt. Vgl. oben S. 476_1.

[3] Mon. Talm. II, p. 192 Nr. 682 (Pirke di R. Eliezer c. III).

[4] Vgl. oben S. 602_4 zu Ps. 19_5.

[5] Vgl. die avestische Parallele oben S. 94_3. Dazu Ibn Gabirol, kether malchuth v. 94 ff. Karppe S. 180 „la main de Dieu nouat avec de puissantes agrafes les tentures de la création et atteignit avec force jusqu'au bout de l'univers".

[6] I, 19b, 20a trad. Karppe p. 361: „le point primordial est une lumière, qui ne peut être mesurée . . . Cette lumière se repandit en dehors et forma ainsi comme une tente, une enveloppe, qui le vêtit".

[7] c. 3_6 trad. Karppe p. 170.

[8] Siehe oben S. 191_3; S. 251 und 252_2. Dazu Mon. Jud. II p. 239 Nr. 798 (Midraš tadše II): „die Wohnung wurde als Gegenbild (ke-neged) der Welt erschaffen. Als Gegenstück der oberen Himmel das Allerheiligste, als Gegenbild der Erde das äußere Heiligtum, als Gegenbild des Meeres, der Hof. Das Gegenbild der obersten Himmel sind die Teppiche der Wohnung, das Gegenbild der Erde der Tisch (cf. oben S. 47),

der Himmel, das Gewebe der Decken das Himmelsblau, die goldenen Haken sind die Sterne,[1] der Leuchter stellt Sonne, Mond und Wandelsterne dar.

Daß der Weltbaum auch in diesem Zeltbau als Firststütze zu denken ist, ergibt sich wiederum aus dem Sohar:[2] „au milieu de la maison de la création primordiale est un grand arbre aux branches puissantes, pliant sous le poids des fruits,[3] pâture de toute chôse, sa couronne va jusqu'au nues."[4]

Versprengte Parallelen zu diesen Vorstellungen finden sich natürlich auch außerhalb der hebräischen Überlieferung: wenn es z. B. in der vedischen Rätselfrage[5] heißt „was war das Holz wohl und was war der Baum, aus dem die Erde[6] sie, den Himmel zimmerten, die festen, unvergänglich ewigen?" oder wenn die Esten annehmen, daß über der Welteiche ein Badhaus[7] errichtet sei, dessen Fenster der Mond sei, und auf dessen Dach die Sonne und die Sterne tanzen,[8] so ist allerdings nicht geradezu an ein Zelt, wohl aber an ein gezimmertes Haus mit dem Weltenbaum als Firstsäule[9] zu denken.

Endlich darf vielleicht auf einen, durch die Anführungen bei Tylor,[10] Bastian,[11] A. Reville[12] und Gomperz[13] ziemlich bekannt gewordenen,

das Gegenbild der Früchte des Bodens sind die Schaubrote, das Gegenbild des Meeres das eherne Becken, das Gegenstück der Lichter des Himmels der siebenarmige Leuchter, die zwei Säulen Jachin und Boz entsprechen der Sonne und dem Mond" u. s. f. (folgt eine mystische Erklärung verschiedener Maßzahlen am Stiftszelt). Dazu Joseph antiqq. III, 7_7; Philo, Vita Mos. II (III) 101; Clem. Alex. Strom. V, 6_{33} S. 665 Po.

[1] cf. Sabbat. 19a trad. Karppe a. a. O.: „les agrafes paraissent dans les étoffes comme les étoiles dans le ciel".

[2] I, 172a; Sithre Thora 76b, trad. Karppe p. 394.

[3] cf. oben S. 32_1, 520_6.

[4] Terrien de Lacouperie hat im Babylonian and oriental Record IV Nr. 10 p. 221 nachzuweisen versucht, daß der bekannte Hymnus auf die Palme im Tempel von Eridu sich nicht auf einen wirklichen Baum, sondern nur auf eine baumförmige, einem Zeltpfahl vergleichbare Stütze des heiligen Hauses bezieht.

[5] Ṛgv. X, 31, 7; X, 81, 4; die Antwort im Taitt. Brahm II, 8, 9, 6 „Brahman ist der Baum". Vgl. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 112.

[6] Vgl. den Komm. des Çankara bei Weber, Ind. Stud. I, 397 über den in der Kaushitâki Brahm. Upanishad I, 3 erwähnten Baum Ilpa oder Ilya: „Ilâ heißt die Erde, weil er deren Gestalt zeigt, heißt der Baum Ilpa mit Namen".

[7] Heißt hier so viel wie gemauertes, heizbares Haus (= stufa, stube).

[8] Angelo de Gubernatis, Mythologie des plantes II p. 76.

[9] Oben S. 595_2.

[10] Primitive Culture I, 290 ff.

[11] Allerlei aus Volks- und Menschenkunde I, 314.

[12] Réligions des peuples non civilisés, Paris 1883, t. II p. 28.

[13] Griech. Denker[2] I S. 29.

von Sir George Grey aufgezeichneten neuseeländischen Mythus verwiesen werden, in welchem „der Vater der Forste“ d. h. also der Urbaum, als derjenige bezeichnet wird, dem es einst gelang, die in zeugender Liebe eng aneinanderhaftenden Urgottheiten Himmel und Erde zu trennen, und den Himmel schwebend zu erhalten. Die Legende könnte — was bisher übersehen wurde — auf eine indische Sage zurückgehen; nämlich auf jenen Mythus vom „Dharbagras“, von dem der Atharvaveda[1] zu erzählen weiß, „wie es geboren ward, die Erde befestigt, den Luftraum und den Himmel gestützt hat“. Der neuseeländische „Vater der Forste“ würde dann dem im Ṛgveda[2] und in den Agnihymnen als „Waldesherr“ bezeichneten, bekränzten Opferpfahl, also einer Art Maibaum entsprechen. Verwandte kosmologische Vorstellungen müssen zugrundeliegen, wenn die Khasias in Indien die Sterne für Menschen halten, denen es gelungen ist, den Himmel mit Hilfe eines riesigen, später abgesägten Baumes zu erklettern[3] oder wenn die Mbocobis von Paraguay[4] hoffen, sie würden nach ihrem Tode an dem Baumstamm emporklimmen können, der Himmel und Erde verbindet. —

Jedenfalls kann nichts tiefer in die altorientalische Auffassung des Sakralbaues einführen, als dieser bei Pherekydes und den Orphikern, im Avesta und in der hebräischen Kultlyrik, bei Indern und Germanen, hier mehr, dort weniger vollständig zu belegende Mythus vom Bau des himmlischen Zeltes, der zweifellos auch in Babylon vorausgesetzt werden muß, wo sich einerseits in den Keilinschriften als eine sehr geläufige Heiligtumsbezeichnung der Ausdruck „Ē-tur-Kalamma“ d. h. „Haus des Hirtenzeltes der Welt“[5] findet, andrerseits von einer Wiederherstellung eines „Neujahrsfesthauses der Steppe“ die Rede ist,[6] ein Ausdruck dessen Verständnis sich unschwer daraus ergibt, daß am Neujahrstag der *ἱερὸς γάμος* des Ningirsu mit der Bau, bezw. des Ninib mit Gula oder des Marduk mit der Sarpanitum gefeiert wurde, wozu man, genau wie die mittelalterlichen Harranier,[7] einen besonderen *θάλαμος* der Gottheiten erbaut haben wird,[8] dessen zelt- oder laubhüttenartiger, im-

---

[1] XIX, 32, 9.
[2] III, 8.
[3] Tylor a. a. O.
[4] Tylor, Early history of mankind, London 1878, p. 358.
[5] Hommel, Aufs. und Abhandl. S. 405.
[6] Vgl. oben S. 290[1].
[7] Oben S. 600[5].
[8] Das mythische *αἴτιον* zu dieser „heiligen Handlung“ ist vielleicht in dem Schöpfungsbericht KB VI, 1 S. 40 f. Z. 17—19 erhalten. Es heißt dort: „Marduk fügte

provisierter Charakter offenbar in dem Epitheton „der Steppe“ zum Ausdruck kommt. Der Namen „Haus des Hirtenzeltes der Welt“ kann gewiß nur so verstanden werden, daß die ganze Welt als kosmischer, vom Himmel als Zeltdecke überdachter Zeltbau, das betreffende Heiligtum aber als verkleinertes Abbild der Welt, als E-šara oder „Haus des Alls“ [1] aufgefaßt wurde.

Die naturgemäße Ergänzung einer derartigen Anschauung vom Wesen der Tempelheiligtümer bilden die Behauptungen im Gesetzbuch des Hammurabbi,[2] daß der Tempel von Sippar nach dem Vorbild des himmlischen Tempels erbaut sei, die Erzählung der hebräischen Priesterschriften,[3] Jahve habe dem Moses auf dem Berge ein „Vorbild“ der heiligen Wohnung, des siebenarmigen Leuchters und aller Geräte des Stiftszeltes gezeigt, und die arabische Legende[4] über den Ursprung der Kaʿaba, wonach Gott für Adam als Abbild des zu erbauenden Tempels ein Zelt von Licht herabgesandt habe, das dieser als Heiligtum aufgestellt und im siebenmaligen Kreislauf — dem heute noch geübten astralen Tawâf-Tanz der Pilger — umkreist habe; erst Seth habe aus Lehm und Steinen einen wirklichen Tempel erbaut.

---

einen Baldachin“ (‘amam’; nach Jensens Erklärung ibid. p. 362 f. ist ein ‘amu’ ein meist aus Rohr verfertigter schattiger Baum in einem Haus oder Tempel, also eine Laube bezw. ein Baldachin) „. . . baute Erde (sic!) . . . um die Götter in einer Wohnung nach ihrem Herzen wohnen zu lassen“. Mit dem ‘amu’ ist nach dem ganzen Zusammenhang (cf. Jensen S. 362) der Himmel gemeint.

[1] Vgl. zu dieser Deutung des kosmischen Begriffs und Tempelnamens Ē-šara (Ē = bit = „Haus“; šar = kiššatu = „Gesamtheit“, „All“) Hrozny, MVAG VIII, 1903 S. 90. Die Entstehung dieses „Welthauses“ wird im Fünftafelepos KB VI, 1 S. 30 f. Z. 143—146 wie folgt geschildert: „nachdem der Herr (sc. Marduk) die Gestalt des Apsū gemessen, errichtete er ein »Großhaus« gleich ihm, (nämlich) Ēšara, ließ das »Großhaus« Ēšara, das er (als) (Himmels)-wölbung gebaut, Anu, Bēl und Ea“ (d. h. die Götter der Luft, der Erde, des Ozeans) „(als) ihre Stadt bewohnen“. Für die Vergleichung mit der Erzählung des Pherekydes beachte man, daß im Weltschöpfungsepos der Bau des Ē-šara durch Marduk ebenso auf die Besiegung der Tihamat folgt, wie bei Pherekydes der Zeltbau auf die Niederwerfung des Ophionidenaufstands.

[2] II, 31: „Ebabarra šaki šubat šamai“ „(der Tempel) Ebabarra, welcher ist wie die Wohnung des Himmels“.

[3] Exod. 25_{8} f: „sie sollen mir auch ein Heiligtum bereiten . . . ganz nach dem Vorbilde des Zeltes, welches ich dich schauen lasse und dem Vorbild aller Geräte zu dessen Dienste“ ibid. v. 40 (vom Leuchter) „achte darauf, daß du ihn fertigest nach dem Vorbilde, welches dir auf dem Berge gezeigt wurde“, womit offenbar auf die Vision des brennenden Senehbaumes auf dem Horeb, Exod. III, 2, angespielt wird (vgl. oben S. 588_{5} über die baumförmige Bildung des Leuchters), ibid. 26_{30}: „richte demnach das Zelt auf nach dem Vorbild, welches dir auf dem Berge gezeigt wurde.“ cf. Act. Apost. 7_{44} ff.

[4] z. B. bei Schahrastani II, 334 trad. Haarbrücker.

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß dieses überirdische Vorbild aller als „*ἐκτύπωμα κόσμου*" betrachteten Tempel, das man „vom Berge aus" betrachtet, nur das von Gott selbst erbaute „Himmelszelt", der vor aller Schöpfung erschaffene,[1] als „*ἀληθινὴ*" oder „*κοσμικὴ σκηνή*" die Zerstörung des irdischen Nationalheiligtums überdauernde[2] wahre Tempel sein kann. Jedes irdische Heiligtum ist also ein Abbild des Alls, sei es daß der siebenstufige „Berg der Länder" durch eine treppenförmige Aufschüttung („*ἑπταπόρος βαθμίς*"),[3] oder das himmlische Zelt durch ein irdisches „E-tur-Kalamma" dargestellt wird.[4]

Auch hier sind die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen vollkommen klar. Es ist bekannt und oft erörtert worden, wie der Grabbau aus einem ursprünglichen durchaus feindseligen Verhalten gegen die Geister der Abgeschiedenen hervorwächst. Der Grabstein ist zunächst kein Denkmal des Toten, sondern ein schwerer Block, der seine Seele niederhalten und an spukhafter Wiederkehr verhindern soll, die Grabkammer keine Wohnung, sondern ein Gefängnis. Erst als das Vertrauen in den durch solche stoffliche Hindernisse auf die Geister ausgeübten Zwang ins Wanken gerät, versucht man es im Guten. Man stattet das Grab mit allen Mitteln zu einem angenehm behaglichen, das irdische Leben voll ersetzenden Wohnort aus, in der Hoffnung, der Geist werde sich damit zufriedengeben und die Überlebenden nicht mehr im Besitz ihres Erbes stören. Ja, man geht so weit, dem unter der Erde sorglich eingeschlossenen Toten durch künstliche Verzierung der Grabwände den Aufenthalt unter freiem Himmel vorzutäuschen: so ist die Decke der Grabkammer Ramses III mit einem blauen, goldgestirnten Himmel bemalt, der sich über den Wipfeln der auf den Wänden dargestellten Bäume

---

[1] Oben S. 216[4] und S. 603.

[2] Hebr. VIII, 1 f. „. . . *τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλοσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς, τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος*" (vgl. oben S. 601) „*καὶ οὐκ ἄνθρωπος.*" Von den Juden dagegen heißt es ibid. v. 5: „*ὑποδέγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων*" (cf. Exod. 40) . . . Endlich v. 9[1]: „*εἶχε μὲν οὖν καὶ ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας τό τε ἅγιον κοσμικόν. Σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη*" *κτλ.* v. 11 wird dieser irdischen *σκηνή* wieder die „*μείζων καὶ τελειοτέρα σκηνὴ οὐ χειροποίητος*" des Himmels gegenübergestellt.

[3] Oben S. 299[9.10], 300[1].

[4] Das genaue Gegenstück zu den babylonischen Stufentürmen, vielleicht auch zu ägyptischen Denkmälern, wie die Stufenpyramide von Sakkara, bieten die mexikanischen Teocallis der aztekischen Astralreligion. Um so interessanter sind die von K. Th. Preuss bei den heutigen zentralamerikanischen Indianern entdeckten, durchaus als Abbilder des Weltalls geschmückten und bei einem großen Baufest errichteten Welthütten, über die der genannte Forscher, dessen Lichtbildervortrag auf dem letzten Oxforder Kongreß ich meine Kenntnis dieser Denkmäler verdanke, noch ausführlicher handeln wird.

wölbt,[1] und das kuppelförmige, allem Anschein nach das Himmelsgewölbe nachbildende Königsgrab von Mykene scheint mit ehernen, vielleicht als Sterne aufzufassenden Rosetten benagelt gewesen zu sein.[2]

Für die, die sich den animistischen Ursprung aller Religion gegenwärtig halten, versteht es sich von selber, daß eine ganz ähnliche Entwicklung auch im Kult der allmählich weit über die Rolle von Totengeistern hinauswachsenden Gottheiten nachweisbar sein muß. Die ursprünglichste Stufe ist auch hier der Versuch, die überirdischen durch Zwang zu bannen; wie man ihre Bilder durch Fesseln an einen bestimmten Ort binden will,[3] so bewahren die Ägypter die Hausgötzen in engen, vergitterten Nischen, um sie am Entweichen zu hindern. Erst, nachdem man eingesehen hat, daß kindische Drohungen und Zwangsmaßregeln, wie die, von denen noch die spätesten Zauberbücher wimmeln, gegen die Götter nicht oder nicht sicher verfangen, sucht man durch Unterwürfigkeit die Gunst der Mächtigen zu gewinnen: aus dem Zauberspruch wächst das Gebet hervor, nicht einschließen, sondern wohnlich behausen will man nun die Erhabenen. Die höchste Entwicklungsstufe in der religiösen Vertiefung und Ausweitung der beim Sakralbau maßgebenden Gedanken aber mußte sich mit den uranischen und Astralkulten einstellen. Dem Himmelsgott selbst, bezw. den Gestirnen, die in ungeheueren, unveränderlichen Kreisläufen die Erde umwanderten, konnte man kein irdisches Haus anbieten;[4] ihr Heim war das Weltall.

---

[1] Vgl. Maspero, Hist. anc. des peupl. d'Orient II S. 525. Auf der Innenseite des im Louvre befindlichen Sarkophagdeckels des Tisikrates und auf einigen andern ebenda aufgestellten sieht man die Sterne des Himmels und die Göttin Nuit (vgl. oben S. 69 Fig. 18 und S. 80 Fig. 25) eingraviert.

[2] Vgl. die Rekonstruktion des Metallschmuckes bei Perrot-Chipiez, VII, 593; zur astralen Deutung der bronzenen Ziernägel vgl. Anaximenes bei Diels, FVS[2] p. 19 Z. 38 „ἥλων δίκην καταπεπηγέναι τὰ ἄστρα τῷ κρυσταλλοειδεῖ". Dieselbe Vorstellung findet sich bei den Chinesen (Azuni, De l'origine de la boussole p. 84, zit. bei Ath. Kircher, China illustrata, Amsterdam 1667, pl. 102). Auch schwäbischer Volksglauben, gewiß an die Ziermotive brettergefügter Kirchendecken (unten S. 614 f.) anknüpfend, hält die Sterne für die Köpfe silberner Nägel, die das Himmelsgewölbe zusammenhalten (P. Hermann, Nord. Mythologie, Leipzig 1903, S. 175).

[3] Vgl. zu den wohlbekannten griechischen Beispielen das bei Zimmern a. oben S. 290[1] a. O. p. 150 beigebrachte babylonische Beispiel für das Fesseln und Lösen von Götterbildern.

[4] Tertullian de spectac. 8 I p. 9 Reiff. spricht von der auf dem Dachfirst des Solheiligtums im Zirkus aufgestellten Statue und Quadriga des Gottes und erklärt, sie sei dort oben aufgestellt worden „quod non putaverunt, sub tecto consecrandum, quem in aperto habent." Damit ist die bei Vitruv I, 25 und Varro d. l. l. IX für Tempel des Coelus vorgeschriebene Hypäthralität um so mehr zu vergleichen, als mit dem Coelus — bezw. dem

Nur in einem Sinn konnte für Gottheiten dieses Ranges die alte Sitte des Tempelkultes beibehalten werden: indem man ihnen, nach schwachen Kräften, ein verkleinertes Abbild des Weltalls weihte, anerkannte man in menschlicher Ohnmacht die Kosmokratie der Schicksalsbeherrscher und empfahl sich ihrer Gnade.[1]

Οὐρανὸς der verlorenen hellenistischen Architektenbücher — natürlich (vgl. oben S. 65$_3$) der syrische Bel Šamen gemeint ist, der seinerseits (oben S. 368$_5$) mit dem vom spätantiken Heidentum fast ausschließlich verehrten syrischen „Sol invictus" wesenseins ist. Ob die Hypäthralität griechischer Tempel so erklärt werden darf, ist mir sehr zweifelhaft. Was die römischen anlangt, führt Varro l. l. V, 66 (cf. Non. p. 494) in der Tat die Öffnung im Dache des quirinalischen Tempels des Dius Fidius — einer Sonderform des römischen Himmelsgottes — darauf zurück, daß dieser Gott nur unter freiem Himmel angerufen werden darf; wer im Hause schwört, tritt wenigstens unter den offenen Dachstuhl des Atriums. (Act. Apost. 10, 9 steigt Petrus, um zu beten, auf das Dach seines Hauses; cf. Strabo XVI 4$_{26}$ über die auf den Dächern errichteten Altäre im Kult des Sonnengottes von Petra; schon im Gilgamešepos — KB VI,1 S. 146 f. Z. 7 f. — wird das Rauchopfer der Königinmutter für den Sonnengott auf dem Söller dargebracht.) Die hypäthrale Mittelcella des kapitolinischen Jupitertempels, wo neben dem Kultbild der heilige Grenzstein stand, wird damit erklärt, daß man dem Terminus — gemeint ist auch hier der grenzhütende, allsehende Himmelsgott Jupiter Ter[minalis] oder Ter[minus] (CIL XI, 351) — nur im Freien opfern dürfe (Dion. Hal. III, 69, Serv. Aen. IX, 446, Paul. p. 368, Ovid. fast. II, 671 f.). Diese Anschauungen dürften altes Erbe der „disciplina Etrusca" sein, die ja das eigentliche „templum" am Himmel, nicht auf Erden abzustecken lehrte, und dieses Dogma ähnlich wie die Leberschau u. a. m. aus dem Orient mitgebracht haben wird.

[1] Eine ganz ähnliche Entwicklung führt zu der in den Brahmanas immer wiederkehrenden kosmischen Auslegung aller Opfer (DEUSSEN, Gesch. I, 1 S. 107, 114 ff. etc.). Der Anfang der Bewegung liegt in den gegen die Opfer gerichteten Psalmenstellen (oben S. 245$_9$) vor. Natürlich gehört zu der kosmischen *προσφορά* oder *θυσία* auch das kosmische *θυσιαστήριον*, sei es, daß an das Sternbild des „Altars"; sei es, daß an die ganze Erde als Altar oder Tisch der Götter gedacht wird; so etwa, wenn es bei Sallust, de diis et mundo c. 15 heißt, die Tempel seien ein Abbild des Himmels, die Altäre ein Symbol der Erde, wozu die oben S. 47 gesammelten Überlieferungen über den kosmischen Tisch und das kosmische *θυσιαστήριον* des Salomonstempels zu vergleichen sind (s. überdies DIELS, FVS^2, p. 297 Z. 23 ff. über die Erde als *ἑστία* der Welt, dazu oben S. 461$_6$, 465$_1$). Es ist gewiß kein Zufall, daß gerade bei Pherekydes (oben S. 354 fr. 12) von einem kosmischen Tisch — der Zahlensymbolik nach von einem Tisch des Zeus-*ΗΛΙΟΣ-ΑΙΘΗΡ* (102) — die Rede war, den die Götter *ΘΥΩΡΟΣ* (102) nennen (die Synonymität beider Bezeichnungen erklärt USENER, Arch. f. Rel.Wiss., 1904, S. 322), und der durch die Isopsephie von *ΗΛΙΟΥ ΤΡΑΠΕΖΑ* (128 = 2$_7$) und *ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ* genügend als Kosmossymbol kenntlich ist. Der Zusammenhang des Motivs ist leicht zu erraten: Tisch und Kline, hundertfach in den Familienszenen der sog. Heroenreliefs dargestellt, sind die Möbel des antiken Hauses schlechthin, und dürfen auch im Götterhaus nicht fehlen (vgl. WACKERMANN, Hanauer Programm 1880; Valer. Max. II, 1$_2$; II, 4$_5$ über mensa und lectus beim lectisternium der Götter; dazu die sacra mensa im Ritus der Ara Maxima, Macrob. Sat. III, 11, 6 f.; das „pulvinar Solis" im quirinalischen Sonnentempel, Quintil. I, 7$_{12}$;

„Ist es also zu glauben, daß Gott wohne bei den Menschen auf Erden? Wenn der Himmel und die Himmel der Himmel Dich nicht fassen, wieviel weniger dieses Haus, das ich gebaut?

Allein es ist nur dazu hergestellt, daß Du schauest auf das Gebet Deines Dieners und auf sein Flehen... Wer je betet an diesem Ort, den erhöre in deiner Wohnung, das ist im Himmel, und sei gnädig..." heißt es in den Weihgebeten für den Salomonischen Tempel, wie sie nach den Königsbüchern[1] und den Rollen der Chronik[1] bei der bezeichnenderweise mit dem Laubhüttenfest zusammenfallenden Feier der Tempelweihe verlesen wurden.

Nun könnte man zunächst glauben, diese fast schon über die astrale Gottesauffassung hinaus zum Supranaturalismus neigende Gebetsformel sei jüngeren Ursprungs und dem Erbauer des ersten Tempels zu Unrecht in den Mund gelegt. Dazu liegt jedoch keinerlei Nötigung vor, da die kosmische Auffassung des Heiligtums in Babylon seit uralten Zeiten,[2] in Ägypten aber mindestens für den solaren, nach einigen von syrischen Kulten beeinflußten Henotheismus des Chuen-Aten (Amenophis IV) sicher bezeugt ist, seit der unermüdliche Spaten Flinders Petrie's aus den Schutthaufen des Tell el Amarna die wohlerhaltenen Reste eines Tempelpalastes aufgegraben hat, dessen Estrich[3] die Erde in Gestalt des überschwemmten Nillandes mit all seiner Fauna und

---

die „mensa Herculis", den „lectus Lucinae" oder „Dianae", Mythogr. Vatic. I, 177; Berner Schol. zu Virg. Ecl. 4_{62}; die *τράπεζα* im Parthenon, Gruppe, Hdb. 25_6 etc.). Wie nach Herodot I, 181 im Brautgemach des Beltempels von Babylon, wo die Priesterin des göttlichen Bräutigams harrte, eine Kline und ein Tisch stand, wie im Heraion von Argos (Paus. II, 17_3), in Platää (Thukyd. III, 68), in Olympia (Paus. V, 20_1) eine *κλίνη* für den *ἱερὸς γάμος* bereitstand, wie sich im delphischen Festzelt nach Plut. quaest. conv. VII, 4 ein Tisch befand, so wird auch der Pherekydeische Zeus für das Zelt der Chthoniē die nötigsten *χρήματα*, etwa einen *„κόσμοιο μέσον θρόνον"* (hymn. orph. XXVII, 5) ein Brautbett und einen kosmischen Tisch geschaffen haben. Dieser Mythus würde erklären, wieso Anaximenes FVS[2] p. 20 Z. 27 die Erde *τραπεζοειδῆ* nennen konnte, wieso die Orphiker (oben S. 335_1) von einer mit *κρατῆρες* besetzten *„ἡλιακὴ τράπεζα"* sprechen und noch der Kosmograph Ethicus (ed. d'Avezac, § 3, p. 238) „de mensa solis contra Hiarcam et alios philosophos" disputieren konnte. Endlich würde man dann besser verstehen, wieso Plato — zwischen Scherz und Ernst schwankend — im zehnten Kapitel des „Staates" (Res. Publ. p. 596 f.) den Weltschöpfer „Ideen von Tischen und Betten" verfertigen lassen konnte, wenn sich wirklich schon der Zas Demiurgos des Pherekydes mit solchen Schreinerarbeiten abgegeben hatte.

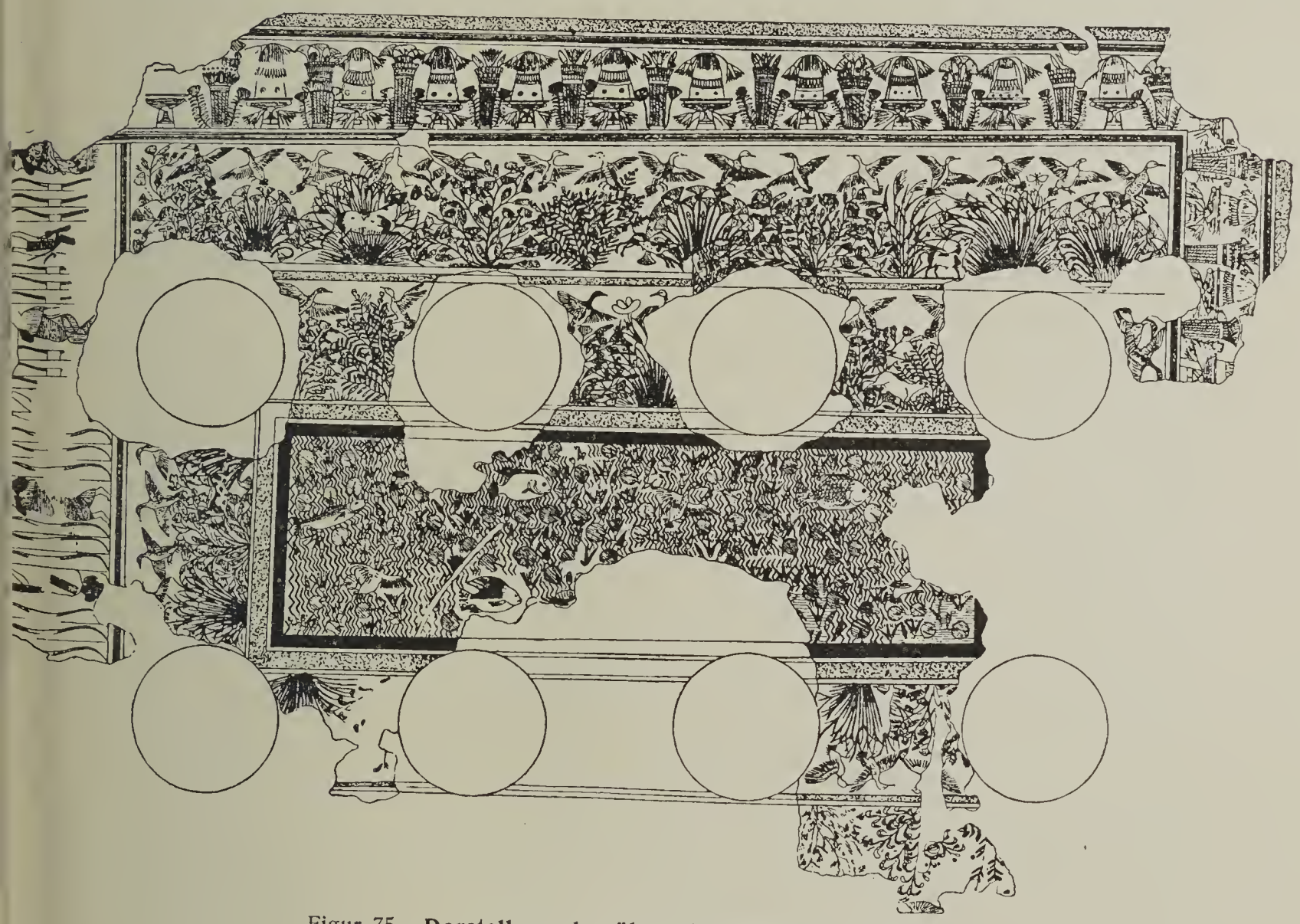
[1] III Kön. 8, 27 ff. ∾ II Chron. 6, 18 ff.

[2] Siehe oben S. 606_2.

[3] Vgl. Figur 75 nach der Tafel bei Spiegelberg, Geschichte der ägyptischen Kunst, einer Verkleinerung der Abbildung in Flinders Petrie's Band über Amarna in der Serie des Egypt. Explor. Fund 1894.

Flora darstellt, während die kostbar inkrustierten Säulen in Gestalt himmelhoher Palmbäume mit gold- und edelsteingeschmückten Wedeln die auf unsichtbaren Zwischenstücken ruhende, anscheinend freischwebende und als sternenbedecktes Firmament bemalte Decke[1] tragen.

Das genaue Gegenstück zu diesem weltbedeutenden Tempelsaal in Ägypten und zu dem babylonischen „Hirtenzelt des Alls“ bieten die



Figur 75. **Darstellung des überschwemmten Nillandes.**
Bemalter Estrich der kosmischen Halle von Tell-el-Amarna.

mithräischen Höhlenheiligtümer, deren kosmische Symbolik Cumont[2] aus den Denkmälern aufs bündigste nachgewiesen hat: das einschlägige Zeugnis des Porphyrios,[3] wonach die Mithrasgrotte die Welt bedeute,

[1] Vgl. darüber die Ausführungen von Ludwig Borchardt, Die ägyptische Pflanzensäule, Berlin 1897 S. 57 ff.; Zeitschr. f. Ägyptologie 1903 S. 49; natürlich ist die Decke nicht erhalten; da jedoch in einer Abbildung des ganzen Saales (Figur 84 bei Borchardt) die Decke durch die Himmelshieroglyphe versinnlicht ist, hat der genannte Forscher mit Recht angenommen, daß die Decke, wie bei den bekannten Plafonds von Dendera, mit Sternbildern verziert war.

[2] TMCM I, 198.

[3] TMCM II p. 40 fr. a.

wird nicht nur durch die in vielen Kultreliefs beobachtete Auszierung des Wölbungsrandes mit Sonne, Mond und Sternen, sondern auch durch die offenbar zur Versinnlichung des gestirnten Himmels dienende Durchlöcherung der Wölbung in dem unter S. Clemente entdeckten Mithräum[1] bestätigt.

Wie alt diese kosmische Auffassung des Heiligtums bei den Persern ist, wird man weniger aus der bei Porphyrius erhaltenen Legende von der Höhle des Zoroaster[2] erschließen können, als aus dem Umstand, daß schon Herodot[3] die tempellose Religion der Perser ausdrücklich heimischer Kultsitte entgegensetzt, während eine bei Cicero, wohl durch stoische Vermittlung, erhaltene Nachricht[4] so weit geht, zu behaupten, die Perser hätten in Griechenland die Tempel auf ausdrückliches Anraten ihrer Magier zerstört, weil die Hellenen frevelhafterweise die Götter in Wände einschließen, während doch bei den Himmlischen alles frei sein müsse und die ganze Welt der Tempel und die Behausung der Gottheit sei. Daß ein solches Motiv bei den Persern wohl vorausgesetzt werden darf, ergibt sich aber wiederum aus der großen Behistuninschrift Darius' I., in der der Großkönig sich rühmt, die Tempel (âyadanâs), die der Maguš Gaumāta zerstört habe, wieder aufgerichtet zu haben. Die Zerstörung der Heiligtümer in diesem inneren Krieg kann natürlich nur so aufgefaßt werden, daß die Partei der Magier, die sich ja auch durch ihre auf die Heiligkeit aller Elemente rücksichtnehmende Bestattungsweise von den in der Erde begrabenen Achaemenidenherrschern unterschieden zu haben scheint,[5] die Erbauung von Tempeln grundsätzlich verabscheute und vielleicht unter semitischem Einfluß[6] nur den primitiven Kult unter freiem Himmel zuließ. Es ist ohne weiteres klar, daß sich die kosmische Ausschmückung und Ausdeutung des Heiligtums, wie sie in den Mithräen vorliegt, als ein weitgehendes Zugeständnis an diese allem Anschein nach sehr mächtige Partei darstellt.

---

[1] TMCM I, 198$_6$ cf. 60$_6$. Ohne Zweifel erklärt sich die Anbringung von Scheinwölbungen aus Gips (ibid. 60$_1$) in Mithräen, die bloß mit einem Pultdach überdeckt waren, aus der Notwendigkeit, dem Heiligtum seine Analogie mit dem Himmelsgewölbe zu bewahren.

[2] Windischmann, Mithra S. 63, vgl. o. S. 515$_8$; die Nachricht stammt wahrscheinlich aus mithräischen Pseudo-Zoroasterschriften.

[3] I 131: „. . . . . Tempel . . . . zu errichten ist bei ihnen nicht Brauch, ja sie legen es denen als Torheit aus, die das thun . . . .“

[4] De legib. II, 10, 26.

[5] Vgl. hierüber zuletzt Moulton, Transact. III. Intern. Congr. Hist. Relig. Oxford 1908 vol. II p. 93 f.

[6] Vgl. oben S. 609$_0$.

Für Griechenland ist kein einziges ganz sicheres Zeugnis einer kosmischen Auffassung oder Ausschmückung des Tempels erhalten. Allerdings scheint für Delphi, das Heiligtum des kleinasiatischen Gottes Apala, wo die Errichtung des Festzeltes mit Hilfe des Sternenmantels bezeugt ist,[1] wo der Gott, ähnlich wie Jahve in der Stiftshütte, ursprünglich in einer *καλύβη* wohnte,[2] wo der sagenhafte geflügelte Tempel[3] und der geflügelte Dreifuß[4] den himmlischen Vorbildern der Stiftshütte und des Leuchters[5] entsprechen könnten, durch ein von Bentley ausgegrabenes Porphyrfragment[6] irgend eine Bemalung (*ἐπιγέγραπται*) des *ναός* mit Sternbildern — genannt ist der caper (*τράγος*) über (*ἐπικείμενος*) dem großen Fisch beim Delphin — gesichert zu sein. So nahe es nun läge, an eine Bemalung der Tempeldecke mit Sternbildern wie in Dendera zu denken, so voreilig wäre es, aus diesem Zeugnis bestimmtere Schlüsse zu ziehen, da es sich sehr wohl um eine irgendwo an der Wand oder an sonst einer untergeordneten Stelle angebrachte, spät entstandene Planisphäre handeln könnte. Endlich muß zugegeben werden, daß die Bezeichnung *τράγος* für das Sternbild des *αἰγικέρως* ungewöhnlich ist; trotzdem also der Ausdruck *ἐπικείμενος* für Lagebestimmungen in Sternlisten durchaus typisch ist,[7] kann die Deutung der Nachricht auf einen bestimmten Teil einer Sternkarte nicht als über jeden Zweifel erhaben gelten.

Um so bezeichnender wirkt es gegenüber dem Schweigen der Denkmäler und Quellen für die ältere Zeit, daß zugleich mit der Einführung

---

[1] Oben S. 596[1].

[2] Philostr. vita Apollon. Tyan. VI, 10 p. 110: „. . *ὤκησε γάρ ποτε καὶ λιτὴν στεγὴν ὁ θεὸς οὗτος καὶ καλύβη αὐτῷ ξυνεπλάσθη μικρά.*“ Dazu der Bescheid des Orakels an Oribases, den Leibarzt Kaiser Julians: „*εἴπατε τῷ βασιλεῖ. χαμαὶ πέσε δαίδαλος αὐλά || οὐκετι Φοῖβος ἔχει καλύβαν, οὐ μάντιδα δάφνην*“.

[3] Strabo IX, 3, 9.

[4] Zu den bekannten Vasenbildern mit dem fliegenden Dreifuß des Apollon vgl. den geflügelten Dreifuß auf dem altbabylonischen Siegelzylinder bei Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée, Paris 1906, 6. Lief. p. 296.

[5] cf. oben S. 606[4].

[6] Epist. ad Millin., Opusc. philol., Leipzig 1781, p. 494 aus einer Oxforder Handschrift: „*ἐν Δελφοῖς εἰς τὸν ναὸν ἐπιγέγραπται τράγος ἰχθύι ἐπὶ δελφῖνος ἐπικείμενος.*“ Mit dem „*ἰχθὺς ἐπὶ δελφῖνος*“ wird der „*μέγας ἰχθὺς ὁ ψαύων τῆς οὐρᾶς τοῦ αἰγικέρωτος*“ Boll, Sphära S. 131 gemeint sein. Ein Blick auf die Sternkarte lehrt, daß in der Tat der südliche Fisch (Fomalhaut), der Caper und der Delphin eine eng zusammengehörige Sterngruppe bilden. Die unglückliche Auslegung der Stelle, die Wolfgang Schultz trotz rechtzeitiger Warnung im „Memnon“ II p. 10 vorgebracht hat, hält er selbst — wie ich einer neuerlichen Mitteilung entnehme — nicht mehr aufrecht.

[7] Vgl. z. B. Boll, Sphära p. 96 „*ἡ ἐπικειμένη αὐτῇ* (sc. *τῇ κυνὸς οὐρᾷ*) *τοῦ δράκοντος κεφαλή.*“ Daneben wird *ἀνάκεισθαι, παράκεισθαι, πρόσκεισθαι* etc. gebraucht.

des orientalischen Wölbungs- und Kuppelbaues in der hellenistischen Architektur auch die orientalische Auffassung dieser Bauform[1] mit herübergenommen wurde: „camera incurva vel fornicata“ heißt es bei Servius[2] „quae secundum eos, qui scripserunt de ratione templorum,[3] ideo sic fit, ut caeli imaginem reddat.“ In der Tat wird z. B. die Kuppel des römischen Pantheons von Dion[4] mit dem Himmelsgewölbe verglichen und es ist recht wahrscheinlich, daß diese auch von neueren Reisenden oft hervorgehobene Vorstellungsverknüpfung einst durch die blaue Bemalung der Kassetten und ihre Verzierung mit vergoldeten Sternen noch unterstützt wurde.

Zweifellos ist die blaue, mit goldenen Sternen verzierte Wölbung, die „cella stellato speciosa tholo“, wie sich Paulinus von Nola[5] ausdrückt, in der romanischen wie in der byzantinischen, an die hellenistischen

[1] Vgl. z. B. die Beschreibung der Königsburg von Babylon zur Zeit des Apollonius von Tyana in Philostrats Leben dieses Wundertäters I, 25 p. 15: zuerst durchschreitet man Gemächer, die mit figurierten Teppichen geschmückt sind; dann folgt die königliche Thron- und Gerichtshalle: „*φασὶ δὲ καὶ ἀνδρῶνι ἐντυχεῖν οὗ τὸν ὄροφον ἐς θόλου ἀνῆχθαι σχῆμα, οὐρανῷ τινι εἰκασμένον, σαπφειρίνῃ δὲ αὐτὸν κατηρέφθαι λίθῳ, κυανωτάτη δὲ ἡ λίθος καὶ οὐρανία ἰδεῖν, καὶ θεῶν ἀγάλματα, οὓς νομίζουσιν, ἵδρυται ἄνω καὶ χρυσᾶ φαίνεται καθάπερ ἐξ αἰθέρος· δικάζει μὲν δὴ ὁ βασιλεὺς ἐνταῦθα.*“ Die Calotten der Grenzsteine bieten die beste Veranschaulichung der astralen Symbole und Abbildungen (zikru's) der Götter, die von dieser Kuppel, wie aus dem nachtblauen Himmel selbst, auf den richtenden König herabstrahlten; die Wände wird man sich, wie das auch bei Layards Rekonstruktionen angenommen ist, mit den in der Tempelbeschreibung des Ezechiel (40_{16} cf. 66) erwähnten, von Cheruben flankierten Lebensbäumen verziert denken. Der fabelhafte Reflex solcher kosmisch verzierter Räume findet sich in den Schilderungen des Schah Name, des Barlaam und Josaphatbuches, im Biterolf und König Rother, in der Kaiserchronik etc., wo überall Königspaläste mit einem eigenen Himmel, mit eigener Sonne, eigenem Mond und eigenen Sternen, mit eigenem Regen, Schnee, Donner und Blitz beschrieben werden. Andererseits haben sich auch die abendländischen Anhänger der orientalischen Sternkulte derartige Privatkapellen anlegen lassen. So berichtet ein gewisser Chromatius in der Stephanuslegende Acta SS. 20/I, II p. 273_{54} der Bollandistenausg.: „habeo cubiculum holovitreum, in quo omnis disciplina stellarum ac mathesis mechanica est arte constructa, in cuius fabrica pater meus Tarquinius amplius quam ducenta pondo auri talenta expendisse dinoscitur.“ Der bekehrte Sohn läßt das Gemach zerstören. Aus diesen Astralsakrarien stammt dann die kosmische Decoration von mittelalterlichen Privaträumen, wie etwa des Schlafgemachs der Adele von Blois, dessen Fußboden mit einer Mappa Mundi, dessen Decke mit einer Sternkarte geschmückt war (J. v. Schlosser, Quellenbuch z. Kunstgesch. etc., Wien 1896, p. 218 ff.), oder eines ähnlichen Gemaches im Lateran (Lib. Pontific. ed. Duchesne I p. 432).

[2] Zu Virg. Aen. I, 505 s. v. „testudine“.

[3] Das muß sich auf die hellenistischen Künstlertraktate beziehen, aus denen auch Vitruvius geschöpft hat.

[4] LII, 27 (II, 435 ed. Boissier).

[5] carm. XXV 178.

Stile des späten Altertums anknüpfenden Kirchenbaukunst ständig verwendet worden. Da zugleich das Motiv der sog. „korinthischen“ oder Pflanzensäule als Träger der kosmisch ausgeschmückten Decke übernommen und dem neuen, gotischen Stil als fruchttragendes Erbe vermittelt wurde, entspricht tatsächlich der Haupttypus des mittelalterlichen Gotteshauses wieder vollständig der altorientalischen von einem oder mehreren kosmischen Bäumen getragenen Himmelshalle.[1] Dazu stimmt dann auch ganz ausgezeichnet das Ergebnis der grundlegenden ikonographischen Forschungen von Mâle,[2] wonach der ganze Bilderschmuck einer gotischen Kathedrale die Anschauung eines „speculum mundi“ vermitteln, bezw. eine heilsgeschichtliche Darstellung der ganzen Welt von der Erschaffung und dem Sündenfall in der Vergangenheit bis zur Erlösung durch den täglich erneuten Opfertod Christi und dem Endgericht der letzten Zukunft darbieten soll.

Wer sich an der Hand dieser ganzen Denkmälerreihe mit dem Typus des kosmischen Sakralbaues, wie er den ganzen Orient und die orientalisierenden Baustile des abendländischen Mittelalters beherrscht, vertraut gemacht hat, wird ohne weiters die grundlegende völkerpsychologische Tatsache begreifen, daß man nicht nur einerseits das sinnlich anschauliche, irdische Heiligtum gewissen Erscheinungsformen des im ganzen kaum faßbaren empirischen Weltalls anzupassen strebte, sondern auch andrerseits in viel weiterem Umfang, mehr oder weniger bewußt, sein Weltbild nach der gegebenen Beschaffenheit der heiligen Wohnung gestaltete.

---

[1] Das christliche Gegenstück zu dem Estrich von Amarna bietet die Karte des heil. Landes im Fußboden der Kirche von Madeba in der Nähe des Toten Meeres. Vgl. Clermont-Ganneau, Réc. d'archéol. orient. XI 1897. Die beste Publikation ist P. Germer Durand, La carte mosaique de Madaba, Paris 1897. Umrißpause bei Konrad Miller, Die ältesten Weltkarten VI. Heft p. 150 f. Andrerseits kann man etwa in den kleinen Kuppeln der Martorana von Palermo die sarazenisch-normannischen Mosaiken mit der Darstellung des blauen goldgestirnten Himmels über den Kronen stilisierter Bäume bewundern. Endlich findet man in einer ganzen Reihe altchristlicher Apsismosaiken (z. B. S. Maria Maggiore, de Rossi, Musaici cristiani tav. 39; S. Giovanni in Laterano, ib. tav. 35) geradezu das Himmelszelt dargestellt. Eines der beliebtesten Deckenmalereimotive in der „domus aurea“ des Nero und den Titustermen sind nämlich kleine, muschelförmig zwischen den Scheinarchitekturen des sog. vierten Stils ausgespannte „vela“. Wenn sich nun zuoberst in den genannten Mosaiken über den Gestalten der göttlichen Personen ein solches velum dargestellt findet, aus dem zum Überfluß etwa noch die Hand Gottes hervorgreift, so kann nur das „Himmelszelt“ der Bibel gemeint sein. Ein besonders interessantes Beispiel bietet unter dieser Voraussetzung die Apsis von S. Clemente (de Rossi, tav. 29), die nichts enthält, als den sehr früh als Symbol Christi aufgefaßten Baum des Lebens, darüber aber jenes „velum“ als Abbild des Himmelszeltes.

[2] L'art relig. du XIIIème siècle en France, Paris 1898, p. 37 ff. 491 ff.

Das beste Beispiel für diesen Vorgang bietet das Höhlenheiligtum der Mithriasten. Wie so viele andre Völker, auf deren analoge Gebräuche schon Cumont treffend hingewiesen hat,[1] haben auch die Eranier[2] die Kultformen der ältesten chthonischen oder, genauer gesagt, Totenkulte mit aller Zähigkeit noch zu einer Zeit festgehalten, wo ihr Gottesbegriff längst einen wesentlich uranischen Charakter genommen hatte. Das Ergebnis war der ebenfalls nicht nur hier nachweisbare Mythus von der allmorgendlichen Geburt des Lichtgottes aus seiner Höhle[3] — d. h. seinem Grabe — den Usener[4] eingehend behandelt hat. Die Höhle, die den Mithriasten dabei vorschwebt, ist natürlich das sternengeschmückte, den Nachthimmel versinnlichende „spelaeum", in dessen innerstem Winkel das Bild des Zrvan aufgestellt ist. Genau dieselbe Vorstellung —, die vielleicht auch schon der babylonisch-assyrischen Kosmologie nicht unbekannt war,[5] — ist bei den Orphikern durch Claudian,[6] der ja auch die ausführlichste Fassung des Mythus von der Weltenwebe bewahrt hat,[7] erhalten:

„Est ignota procul nostraeque impervia menti
Vix adeunda deis, annorum squalida mater
Immensi spelunca Aevi,[8] quae tempora vasto

[1] Über Höhlenheiligtümer bei Naturvölkern s. Drexler in Roschers ML II, 2, 2751, bei den Semiten W. Robertson Smith, Rel. Sem.[2] 1894, p. 197 ff., Philostr. haeres. 14, 1_{22} ff., CIL VIII, 5504 ff.; über die Grotten der Isis s. Lafaye, Divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte p. 183 ff.; über die phrygischen Höhlentempel s. *„Philol." LXVIII S. 165—168; Körte, Kleinasiatische Studien III, Athen. Mitt. XXIII, 1898, pag. 80 ff. Über heilige Höhlen bei den Griechen s. Böttticher, Tekton. d. Hell.[2] II, Berlin 1881, p. 414 ff., zu Porphyr. de antro nymph. 20 (p. 70) Nauck: „*σπήλαια τοίνυν καὶ ἄντρα τῶν παλαιοτάτων πρὶν καὶ ναοὺς ἐπινοῆσαι θεοῖς ἀφοσιούντων καὶ ἐν Κρήτῃ μὲν Κουρήτων Διὶ, ἐν Ἀρκαδίᾳ Σελήνῃ καὶ Πανὶ Λυκείῳ καὶ ἐν Νάξῳ Διονύσῳ.*"

[2] Siehe oben S. 611 f.

[3] Hierher gehört z. B. die von Epiph. haeres. I, 1, 22 (II, 3 p. 633 add. zu Oehlers Corp. haeres.) erwähnte, in Alexandria in einer Grotte zur Wintersonnwendzeit gefeierte Geburt des Aion durch Korē.

[4] „Kallone" im Rhein. Mus. NF. XXIII, 1903, S. 340 ff.

[5] Nach Jensen, Kosmologie der Babylonier, Straßburg 1894 S. 9 wird „Himmel" u. a. mit einem Ideogramm für „Höhle", „Brunnen" u. dgl. geschrieben.

[6] De cons. Stilich. II, 424 ff. ed. Birt, MGAA, X, 218.

[7] Vgl. oben S. 209—212.

[8] Wenn die Höhle der unendlichen Zeit (*ἄντρον ἀπείρου Αἰῶνος*; 'Aevum' ist wegen des Anklangs an 'Aeon' und wegen des Metrums statt des sonst wohl üblichen 'Saeculum' gewählt und muß natürlich groß geschrieben werden) „Mutter der Jahre" (*μήτηρ ἐνιαυτῶν*) genannt wird, so liegt natürlich die Vorstellung von der kosmischen und zugleich personifizierten Höhle (= Kybele s. Hesych. „*κύβελα ἄντρα καὶ θαλαμοί*" cf. *„Philol." LXVIII, 165 ff.) als Muttergöttin zugrunde. Die Göttin תרעתה (= *χάσμα*, kosmischer Urschlund; vgl. oben S. 397_1) wird als 'Atar = *τόπος* + עה = *χρόνος* (oben S. 469_0) gedeutet.

Suppeditat revocatque sinu.[1] Complectitur antrum
Omnia qui placido consumit numine serpens.
Perpetuumque viret squamis caudamque reductam
Ore vorat[2] tacito relegens exordia lapsu.
Vestibuli custos vultu longaeva decora
Ante fores Natura[3] sedet cunctisque volantes
Dependent membris animae. Mansura verendus
Scribit iura senex[4] numeros qui dividit astris
Et cursus stabilesque moras. . .
Illius ut magno Sol limine constitit antro
Occurrit Natura potens seniorque superbis
Canitiem inclinat radiis, tum sponte reclusus
Laxavit postes adamas, penetrale profundum
Panditur et sedes aevique arcana patescunt.[5]
Hic habitant vario facies distincta metallo
Saecula[6] certa locis . . ."

[1] Gemeint ist mit 'sinus' natürlich der kosmische *κόλπος* (vgl. oben S. 524$_4$) und zwar in der bei Dieterich, de hymn. orph. p. 38, Mithrasliturgie p. 123 für 'sinus' ebenso wie für *κόλπος* gut belegten Bedeutung ‚Mutterschoß', d. h. die als *χάος* oder *χάσμα* gedachte göttliche *μήτρα* (oben S. 397$_1$). Bezieht man die vielumstrittene orphische Formel FVS^2 p. 480 Z. 28 „*Δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας*" auf die hier geschilderte orphische Urgottheit Nyx in ihrer Höhle, die den Griechen leicht mit seiner Totengöttin Persephone verschmelzen konnte, ursprünglich aber als Verkörperung der Ewigkeit die Zeiten aus ihrem dunkeln Schoß heraufschickt, so bedeutet sie ganz einfach „ich bin (wieder) im Schoß der Urmutter Ewigkeit untergetaucht"; cf. [Ion.] fr. 8$_2$ Rohde Psyche^4 II, 200$_3$. Über die ganz gleichsinnige Bedeutung der Formel „*ἔριφος ἐς γάλα ἔπεσον*" s. *„The Quest", a Quarterly Review ed. G. R. S. Mead I, 1909 p. 130$_1$.

[2] Natürlich der Chronosdrachen selbst als *δράκων οὐροβόρος*.

[3] = der orphischen *ΦΥΣΙΣ*, über deren Paarung mit Chronos (s. unten Anm. 5) oben S. 396$_4$ und 462$_1$.

[4] „Senex" bezieht sich natürlich auf „Aevum" v. 426; vgl. oben S. 543$_5$ über „*Αἰών*" und „*Χρόνος γέρων*". Zur Lenkung der Gestirne und der Weltverhängnisse durch den Gott vgl. oben S. 415 über *Χρόνος-Ἀνάγκη* und Zrvan-Baḥtəm.

[5] Das ist genau derselbe Vorgang, der in der Himmelfahrt des Parmenides, Diels, FVS^2, p. 114 Z. 14 ff., beim Einfahren des Sonnenwagens in die „*δώματα Νυκτός*" (aus der Isopsephie von *ΑΙΩΝ* und *ΝΥΞ* erklärt sich, daß bei Claudian von einer „spelunca aevi", bei „Orpheus", fr. 110, Abel, p. 194 cf. fr. 84 p. 184, aber von einem „*ἄντρον Νυκτός*" die Rede ist) geschildert wird. Wenn die Pförtnerin bei Parmenides *Δίκη*, bei Orpheus a. a. O. *Ἀδράστεια*, bei Claudian „Natura" (= *Φύσις*) heißt und als „Quelle der Seelen" (cf. Kroll, De orac. chald. 28) geschildert ist, so hoffe ich anderswo zu zeigen, daß hier nur drei verschiedene Benennungen der das dunkle Jenseits hütenden Lichtjungfrau neben der abendlichen Himmelspforte im Sternbild der Wage vorliegen.

[6] Das folgende bietet eine ausführliche Schilderung der Zeitalter in der bekannten Reihenfolge und Charakteristik der Planetenmetalle.

Es kann also nicht bezweifelt werden, daß auch den Orphikern die Vorstellung von der kosmischen Chronoshöhle, aus der die Sonne emportaucht und in die sie allabendlich zurückkehrt, wohlvertraut war, sei es daß damit das Adyton der dunklen, nächtlichen Himmelshälfte im Gegensatz zur irdischen Tageswelt gemeint ist, wie in der Vorlage des Claudian oder bei Parmenides, sei es daß das Jenseits als seliges Lichtland der halbdunkeln, nur durch Schatten belebten Höhle des Diesseits und der Zeitlichkeit entgegengestellt wurde, wie in dem bekannten Höhlengleichnis des Platon und vorher schon anscheinend in der Schilderung des Sündenfalles der Seelen bei Empedokles,[1] sei es daß die unermeßliche Höhle der Urnacht das sinnenfällige Bild für den mit der unendlichen Zeit wesensgleich gedachten unendlichen Raum ist.[2]

Auf die Orphiker beziehen sich also die Worte des Proklos[3] „*τῶν παλαιῶν ἄντρον καλούντων τὸν κόσμον . . . καὶ σπήλαιον*“ in allererster Linie. Wenn Diels mit Rücksicht auf die in der Eschatologie des Pherekydes erwähnten *ἄντρα*, *πύλαι* und *θύραι*[4] auch dieses Zeugnis unmittelbar auf den genannten Kosmologen bezieht, so kann er sehr leicht Recht haben. Es ist durchaus möglich, daß sich die *μύχοι* nicht bloß in abstracto auf die Winkel des Siebensternes beziehen, sondern daß das Weltall bei Pherekydes ganz anschaulich als eine Höhle mit sieben, heptagrammförmig angeordneten Schlüften, in denen die kosmischen Gewalten in der oben[5] ausgeführten Weise verteilt waren. Im Innern dieser unermeßlichen Chronoshöhle könnte dann Zeus bei seiner Hochzeit über dem höchsten Gipfel der Erde, bezw. dem dort emporgesprossenen

---

[1] Diels, FVS[2] p. 208 Z. 22 ff.: „*παρά τε γὰρ Ἐμπεδοκλεῖ αἱ ψυχοπομποὶ δυνάμεις λέγουσιν ‘ἠλύθομεν τόδ᾽ ὑπ᾽ ἄντρον ὑπόστεγον’*“. Die *στεγή*, unter der die Höhle der irdischen Welt liegt, ist natürlich das Sternenzelt. Vgl. unten S. 619 Abschnitt 1.

[2] Zunächst ist ja allerdings nur für die eranischen Zrvaniten, allenfalls für die Syrer (oben S. 469$_0$) ein Urwesen *Τόπος* und *Χρονός* (oben S. 415$_9$) bezeugt. Allein es läßt sich mittelbar nachweisen, daß schon ein Pythagoräer der alten Schule, nämlich Petron, und dann wohl gewiß auch die Orphiker jener Zeit, dieses Begriffspaar gekannt haben muß. Denn *ΤΟΠΟΣ* (19 + 15 + 16 + 15 + 18 = 83) + *ΧΡΟΝΟΣ* (100) = **183**. Das ist offenbar der letzte Grund, warum Petron annahm, es könne nur 183 Welten, nicht mehr und nicht weniger, geben (s. oben S. 461$_6$). Mit 183 — verschiedenen — Welten schien ihm eben der ganze Inhalt, d. h. für ihn als Pythagoräer, die numerische *δύναμις* des unendlichen *ΤΟΠΟΣ-ΧΡΟΝΟΣ* erschöpft und der Reigentanz der Welten wieder am Anfangspunkt angelangt. Raum und Zeit ist der wahre *ΑΣΤΡΩΝ ΧΟΡΑΓΟΣ* (183 cf. oben S. 461$_6$) „numeros qui dividit astris“, wie sich Claudian ausdrückt.

[3] In Tim. 29 A I, 333$_{28}$, Diels, FVS[2] p. 509 Z. 28.

[4] Siehe oben S. 454$_2$.

[5] S. 549.

Weltenbaum das Sternenzelt aufgeschlagen haben, das die „arcana aevi" den Sterblichen im „*ὑπόστεγον ἄντρον*" des Empedokles verhüllt.

Natürlich geht die Vorstellung vom kosmischen Zelt selbst, auch wenn sie bei Pherekydes in dieser Art mit dem Bild der Weltenhöhle verknüpft worden wäre, auf ganz andre religionsgeschichtliche Voraussetzungen zurück. Dort, wo sich im Kult das Hirtenzelt nomadisierender Vorfahren erhalten hatte, da wird man sich wohl auch den wirklichen Himmel in Gestalt einer über der kosmischen Baumkrone ausgebreiteten Zeltdecke vorgestellt haben, so wie es die Babylonier getan haben müssen, wenn sie von einem „Hirtenzelt der Welt"[1] sprechen. Wenn dagegen das Avesta[2] den Himmel in einem Atem einen „sterngestickten Mantel" und ein „Haus" nennt, wenn die Psalmen[3] von einem himmlischen Lichtkleid, einer himmlischen „Zeltdecke" und einem, der Stiftshütte entsprechenden „Zelt", die Orphiker aber von einem „Buntgewirk" des göttlichen „Zimmermanns" sprechen,[4] so muß wohl an ein kunstvoller aufgerichtetes Festzelt mit dem Sternenteppich als Decke gedacht werden, etwa wie jenes, das für Delphi bezeugt ist.[5] Gehen endlich die Orphiker so weit, den Kosmos als „viersäulig" zu bezeichnen,[6] so ist es klar, daß ihnen die vier, um das Herdfeuer des homerischen Männersaales herum als Stützen des Daches angeordneten Säulen[7] vorschweben. Der Abschluß der Welt an ihren vier Enden, wo sie volkstümlicher Redeweise zufolge „mit Brettern verschlagen" ist,[8] wird dann naturgemäß von

[1] Oben S. 605[5].

[2] Oben S. 94 Text Nr. 15.

[3] Oben S. 87 Nr. 1 und 2.

[4] Oben S. 110 Text Nr. 52.

[5] Oben S. 596[1], 58[4].

[6] Oben S. 392[5]; vgl. die „stellata domus Jovis" bei Claudian III, 8, die „*Διὸς δόμοι*" bei Empedokles FVS[2] p. 215 Z. 7 und fr. orph. Nr. 75 p. 182 Abel *Φάνης*⟩ „*ἔκτισεν ἀθανάτοις δόμον ἄφθιτον*".

[7] Vgl. das viersäulige Megaron der Burg von Tirynth Springer-Michaelis, Kunstgeschichte 7 S. 91 Fig. 178.

[8] Die sinngemäße Ergänzung zu dieser deutschen Wendung, die ohne Zweifel das Bild des kosmischen Hauses voraussetzt — wie man denn auch längst vermutet hat, daß die neun Welten der nordischen Mythologie den neun Gefachen des friesischen Hauses entsprechen — bildet das Wort „Himmel" selbst, das nach Noreen, Abriß der urgermanischen Lautlehre, Straßburg 1894, S. 41, 140, 192, dem griechischen *χαμέλεθρον* = „Dach" entspricht (siehe auch Grimm, WB IV, 2, 1332). Vgl. ahd. „Godo" = „Dach" (Much, Der germanische Himmelsgott, Abh. Rich. Heinzel gewidmet, S. 216) oder die altisl. Bezeichnung des Himmels als „fagraröfa" = „schönes Dach" (cf. „fagra ridefr" Alvismǫl Str. 11 ed. Detter-Heinzel 72 p. 125) bezw. ahd. als „salþak" = „Dach des Bodens", littauisch „dangus" zur $\sqrt{\text{dengin}}$ = decken. Als orientalische Analogie vgl. arabisch „samk" = „Dach" für den Sternenhimmel, Hommel, Aufs. und Abh. 473.

einer Mauer gebildet werden müssen: in der Tat spricht selbst Parmenides trotz seines durchaus sphärisch gedachten Weltbildes wenigstens gleichnisweise von einer derartigen Umfassungsmauer[1] des Alls. Genau dieselbe Vorstellung begegnet einem noch in der Erwähnung der „flammea moenia mundi“ bei den Epikureern.[2] Wenn die Stoiker[3] die Welt als das gemeinsame „Haus der Götter und Menschen“ bezeichnen,[4] wirkt

---

[1] Diels, FVS[2] p. 111 Z. 7 „*καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας (στεφάνας) τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν.*“

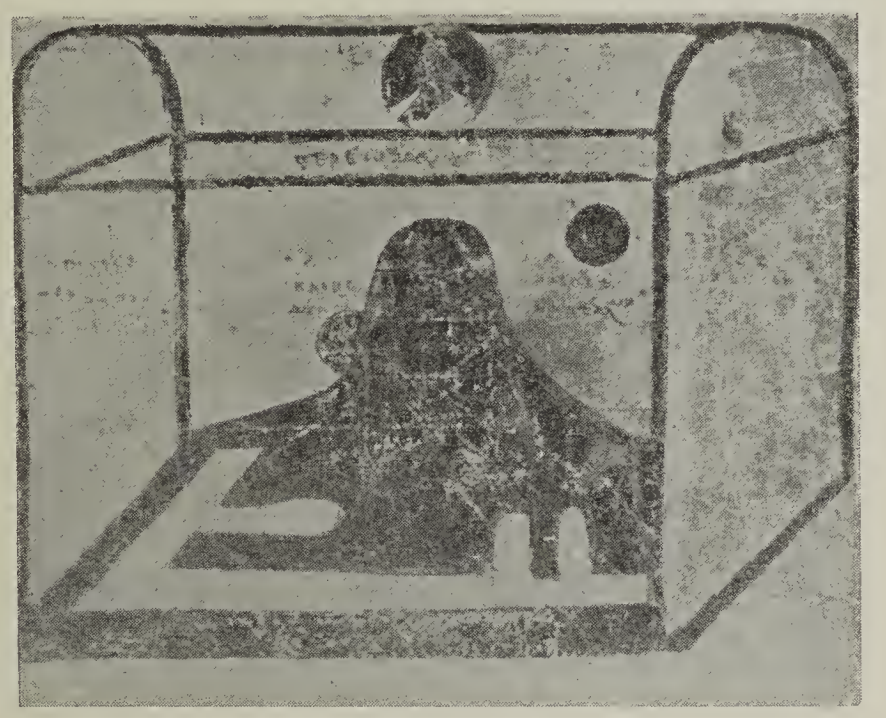
[2] Epik. b. Diog. Laert. 88; id. *περὶ φύσεως* XI; volum. Hercul. II c. 2; Aet. plac. II, 7$_3$; Lucrez I, 73; II, 1144; V, 454. Auch den orphischen Mythus vom Weltei hat ja E. übernommen; cf. Diels, Dox. 589$_{12}$.

[3] Arnim, fragm. Stoicorum II, 327 f.; Cic. de nat. deor. II, 154: „Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque.“ Zur *πόλις* als Bild des Alls vgl. besonders das Zitat aus dem Schöpfungsepos oben S. 606$_1$, wo das „Großhaus“ der Welt als „Stadt“ der Götter bezeichnet wird. Dazu oben S. 352; zu den sieben „Innenräumen“ (= Bezirken?) von Erech (Jensen, Kosmol. p. 170 ff.), den sieben Toren von Theben — und den wohl der disciplina etrusca zuzuschreibenden — sieben Hügeln von Rom vgl. Midraš Jona, deutsch bei Aug. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen II (Leipzig 1908) S. 45, die Beschreibung der Stadt Ninive, die vierzig Parasangen im Geviert haben soll, mit zwölf Hauptstraßen, in jeder wohnen zwölftausend Menschen an je zwei Marktplätzen mit je zwölf Eingängen etc. Daß diese phantastische Beschreibung (vgl. Abh. Berl. Akad. 1904 S. 97 die manichäische Schilderung der zehn Himmel mit je zwölf Toren, zu denen je sechs Stufen und dreißig Gänge mit je zwölf Reihen — also wohl nach Art einer amphitheatralischen Anlage; über das kosmische Hippodrom vgl. *, Arch. f. Relig.Wiss. XI, 1907 S. 150 f. — hinaufführen) einer ständigen Formel zur Kennzeichnung der Welthauptstadt entspricht, zeigt die ganz ähnliche, von Selig (Paulus) Cassel, Histor. Versuche, Berlin 1847, S. 21, angeführte Beschreibung Roms bei Benjamin von Tudela (I, 40 ed. Asher). Auch nach dem christlichen auctor de mirabil. Montfaucon p. 283 soll die Mauer Roms mit dreihundertsechzig Kastellen befestigt gewesen sein, u. s. f.

[4] Unter dem Einfluß dieser stoischen Anschauung steht auch die bekannte Schilderung altgermanischer Religion bei Tacitus, Germania 9, wo diese Völker dafür gelobt werden, daß sie es für unvereinbar mit der Erhabenheit der großen Götter hielten, deren Gestalten in enge Mauern zu bannen. „Wälder und Haine weihten sie ihnen und riefen mit Götternamen jenes Geheimnisvolle (secretum) an, das sie nicht mit Augen erschauten, sondern nur in Ehrfurcht ahnend erfaßten.“ Wer die S. 608$_4$, 612$_4$ behandelten Stellen vergleicht, wird nicht bezweifeln, daß offenbar schon die griechischen Sammlungen der *„νόμιμα βαρβαρικά“* mit derselben Begründung den primitiven bild- und tempellosen Kult der Naturvölker (für die gleiche Entwicklungsstufe bei den Römern siehe die bei Kettner, Varron. Stud. S. 57 f., Detlefson, De arte Roman. antiquissima I,3 f. behandelte Varrostelle; für die Griechen Curtius, Griech. Gesch. I^2, 43, Böttticher, Baumkult S. 2 und 9; für die Perser Herodot I, 131) höher stellten als die Tempelkulte der Kulturvölker, die sich ja auch bei den Germanen im Norden, wo ihre heimische Religion zur Vollreife gelangte, tatsächlich entwickelt haben (cf. P. Hermann, Nord. Myth., Leipzig 1903, S. 519 ff.). Das taciteische „secretum“, das den Geschichtsschreibern germanischer Religion so viel zu denken gegeben hat, ist einfach das *ἄρρητον* der

wohl ebenfalls noch das alte Bild nach, wenn es auch weniger wörtlich aufgefaßt worden sein dürfte, als in der überaus primitiven Kosmologie der Epikureer.

Die Urheimat dieses bei den Griechen früh durch ein sphärisches, an das Urei des Mythus anknüpfendes Weltbild überwundenen kosmologischen Systems wird man folgerichtig in jenem Kulturkreis zu suchen haben, wo es nicht nur in den Quellen am ausführlichsten dargestellt, sondern auch, einem erstarrten, überall auf diesen archaistischen Vorstellungen beruhenden Schrifttum zuliebe, noch zu einer Zeit mit fanatischer Zähigkeit festgehalten wurde, wo die wissenschaftliche Weltbeschreibung anderwärts schon eine kaum mehr zu überbietende Höhe erreicht hatte.



Figur 76.
Kosmogramm des Mar Aba von Nisibis mit der Darstellung des „Berghauses der Welt“ und des Auf- und Unterganges der Sonne hinter dem Weltberg der Mitte.
(Aus der laurentianischen Hs. des Kosmas Indikopleustes.)

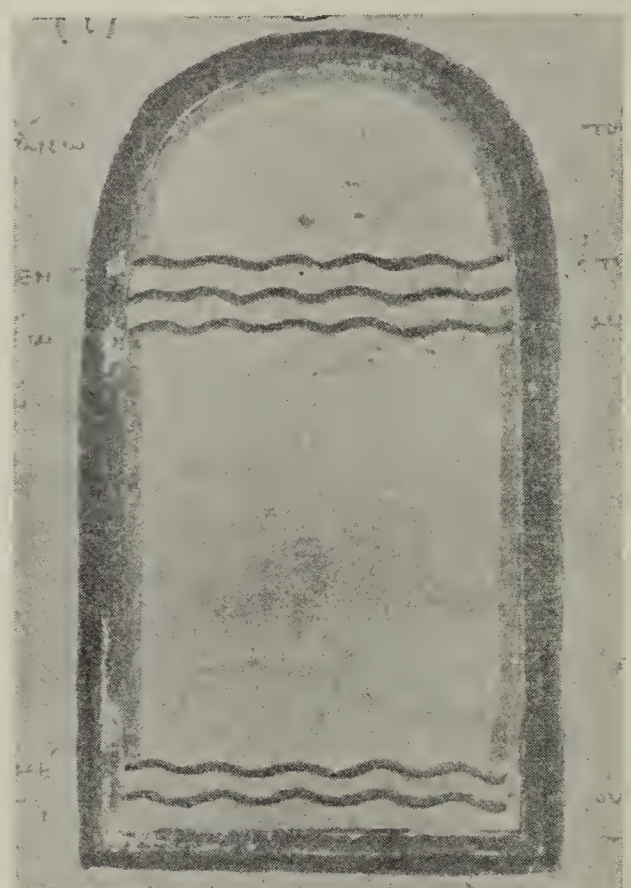
Jeder, der die Entwicklungsgeschichte der physikalischen Geographie[1] im Mittelalter auch nur in den Hauptzügen überblickt, kennt die verbohrte Polemik, die der syrische Kauffahrer und spätere Mönch Kosmas, der sog. Indikopleustes, in den einleitenden Abschnitten seiner *Χριστιανικὴ Τοπογραφία* gegen das Ptolemäische Weltbild richtet. Beigegebene Zeichnungen von gutgemeinter, aber deshalb nicht weniger aufreizender Albernheit sollen die Lehre von den himmlischen Sphären, von den Antipoden etc. in den Augen der Schriftgläubigen lächerlich machen.

---

klassischen Theologie. Ich erwähne das, weil die Romantiker, die den gotischen Dom für eine Schöpfung deutschen Geistes und eine stilisierte Abbildung des deutschen Waldes (siehe dagegen oben S. 615) hielten (vgl. noch Woermann, Die Landschaft in der alten Kunst, München 1876, S. 59$_{2,3}$ nach Grisebach, Vegetation der Erde II 18), sich oft auf den Taciteischen Bericht über die Gottesverehrung ihrer Ahnen berufen haben.

[1] Vgl. Peschel, Gesch. der Erdkunde, München 1877; K. Kretschmer, Die phys. Erdkunde im christl. Mittelalter, Wien 1889 (Geogr. Abh. ed. A. Penck IV, 1); Beazley, The dawn of modern geography, London 1897, P. Giuseppe Boffito, cosmografia primitiva, classica e patristica, Atti dell' Academia Pontificia dei Nuovi Lincei vol. XIX/XX p. 301—365 etc.

An Stelle des so verspotteten sphärischen Weltbildes aber wird durch Berufung auf die oben[1] erörterten Psalmen und Prophetenstellen vom „Himmelszelt“, von einem „Söller“ oder „Obergemach Gottes“, das er „auf Wasser bälket“,[2] endlich auf die Worte des Neuen Testaments von der „*ἀληθινὴ σκηνή*“ und vom „*ἅγιον κοσμικόν*“ ein Kosmogramm gesetzt, das nach der Meinung des Verfassers und seiner gleich zu nennenden Gewährsmänner genau der mosaischen Stiftshütte entspricht.[3]



Figur 77.
Kosmogramm des Mar Aba mit dem Durchschnitt durch das „auf Wasser gebälkte Obergemach“ des Himmels im 104. Psalm (ebenda).

Dieses eigenartige Weltbild teilt nun das All, das in der Form einer gemauerten, mit einem Tonnengewölbe überdeckten Halle gedacht ist, durch eine aus der eben angeführten Psalmenstelle abgeleitete „Söllerdecke“, die mit dem *στερέωμα* (raḳîa) der Genesis gleich gesetzt wird, in zwei Teile, in die obere, in der Miniatur mit dem Medaillon Christi geschmückte *βασίλεια οὐρανοῦ*,[4] den *κόσμος μέλλων* und in die darunter befindliche irdische Welt, den *κόσμος οὗτος*, in dem sich, schwimmend auf den „unteren Wassern“, mit schiffsschnabelartigen Voluten verziert,[5] die Erde befindet. Im Süden dieser dehnt sich das Meer mit seinen tiefeinschneidenden Buchten aus, im Norden erhebt sich ein ungeheurer

---

[1] S. 87.

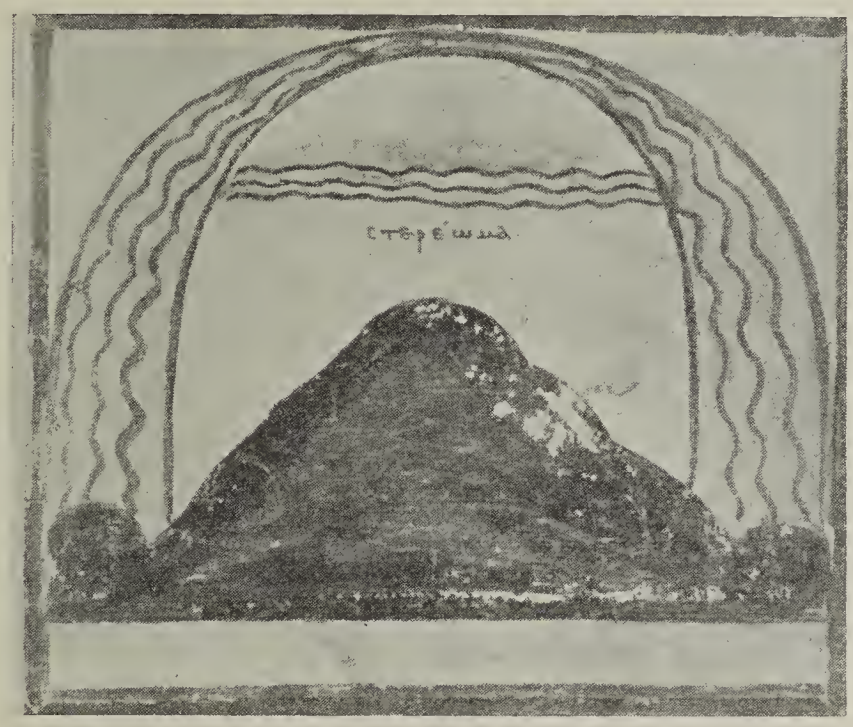
[2] Psalm 104_3.

[3] Vgl. die oben S. 251 wörtlich angeführte Beweisführung des Cosmas und die hier beigegebenen Abb. 76—79 nach den von Beazley a. oben S. 621_2 a. O. veröffentlichten Lichtbildern der Miniaturen in der Cosmas-Hs. der Laurentiana (Ci. G. XXVIII Pl. 9); Linearstiche nach denselben Vorbildern findet man in den Tafeln der Montfaucon-schen Ausgabe, bei Migne, PG B. LXXXVIII, und in der Mc. Crindle'schen englischen Übersetzung der „*Χριστιανικὴ Τοπογραφία*“. Die Miniaturen des vatikanischen Exemplars, die ich kenne, und die keine nennenswerten Abweichungen bieten, werden oder sind im Augenblick schon von Msgr. Stornaiuolo in der Serie von Lichtdruckfaksimilien der vatikanischen Hss., die P. Ehrle bei Danesi erscheinen läßt, herausgegeben. Photographien der Illustrationen aus der dritten Hs. auf dem Sinai befinden sich in der Sammlung von Abbildungen byzantinischer Kunstwerke in der École des Hautes Études in Paris.

[4] babyl. „šarrut šamē“.

[5] Abb. 78 und 79; cf. oben S. 576_4.

Berg, hinter dem die untergehende Sonne in ihrem Kreislauf abends verschwindet, und morgens wieder auftaucht.[1] Der Wechsel der Jahreszeiten ist durch die drei in verschiedener Höhe um diesen Berg herumgelegten Sonnenbahnen angedeutet. Im Winter kreist die Sonne um den tiefsten, größten Kreis des Kegels, zur Zeit der Aequinoktien um den mittleren, kleineren, im Sommer aber um den höchsten und kleinsten Kegelschnitt. Zwischen den oberen und den unteren Gewässern besteht eine Verbindung, wie sie auch in den Miniaturen der sog. „Octateuche“ angenommen ist, die das Überfließen der Meere durch Öffnung der Himmelsschleußen, von dem beim Sintflutbericht die Rede ist,[2] begreiflich macht. Ja es sieht in der einen Miniatur (Fig. 78) in der Tat so aus, als ob die weltabschließenden Mauern geradezu aus Wasser bestünden.[3]



Figur 78.
Kosmogramm des Mar Aba mit der Darstellung der oberen und der unteren Wasser zur Erläuterung des Schöpfungs- und Sintflutberichtes (ebenda).

Was die Form des ganzen Welthauses anlangt, so behauptet Kosmas,[4] daß der untere „*πρῶτος χῶρος ..*“ *σχῆμα κύβον ὡσανεὶ τετραγώνου*“ besitze, der obere „*χῶρος δεύτερος*“ aber „*καμαροειδὴς ὡς θόλος λουτροῦ*[5] *μεγάλη*“ sei. Die Begründung dieser Annahme ruht zunächst auf der griechischen Übersetzung des alten Testaments, und zwar einerseits

---

[1] cf. Gallandi, Bibl. Vet. Patr. tom. XI lib. II p. 416: „*ἐξ ἀνατολῶν τὸν ἥλιον πορευόμενον διὰ τοῦ ἀέρος τὰ νότια μέρη ὑψούμενον καὶ φαίνοντα ἐπὶ τὸν βορρᾶν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ· τὸ δὲ ὕψος τῆς γῆς τὸ βόρειον καὶ δυτικὸν μεσολαβοῦν, ποιεῖ νύκτα περαιτέρω τῆς γῆς ταύτης κατὰ τὸν Ὠκεανὸν, καὶ τὴν γῆν τὴν πέραν τοῦ Ὠκεανοῦ κατ' αὐτὰ μέρη· εἶτα λοιπὸν ἐπὶ δυσμὰς γινόμενος ὁ ἥλιος ὑπὸ τὸ ὕψος τῆς γῆς, καὶ διατρέχων ἐπάνω τοῦ Ὠκεανοῦ διὰ τῶν βορείων μερῶν, ποιεῖ ἐνταῦθα νύκτα, ἄχρι κυκλεύων ἔλθῃ πάλιν εἰς ἀνατολὰς, καὶ ὑψούμενος πάλιν κατὰ τὸ νότιον μέρος καταλάμψει ταύτην τὴν οἰκουμένην.*“

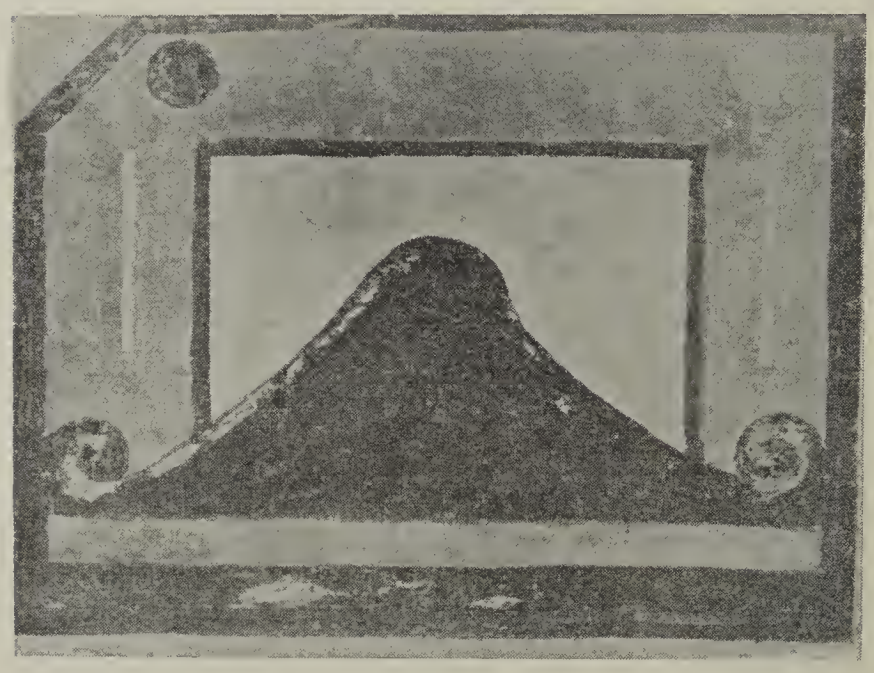
[2] cf. oben S. 205$_4$; dazu die Fluttheorie des Bundahesh oben S. 453$_0$ und die Stelle aus den neuen manichäischen Hss. von Turfan, Abh. Berl. Akad. 1904 S. 42 f. unten: „viel Wind, das Wasser oben hinaufzuleiten.“

[3] cf. unten S. 627$_4$.

[4] Migne, PG LXXXVIII, 80; 181 ff.; 380 ff.

[5] Vgl. oben S. 604$_7$ über das kosmische Badhaus.

auf dem Genesisbericht über die Schöpfung der *καμάρα* — für hebräisch raḳîa —, auf dem Ausspruch des Isaias[1] *„ὁ στήσας τὸν οὐρανὸν ὡς καμάραν“* usw., andrerseits aber auf einer im Hebräischen unheilbar verderbten Stelle des Hiobbuches,[2] die in einigen Septuagintahss. lautet *„οὐρανὸν δὲ εἰς γῆν ἔκλινε. κέχυται δὲ ὥσπερ γῆ κονία, κεκόλληκα δὲ αὐτὸν ὥσπερ κύβον λίθοις“*;[3] die flache Zwischendecke, der „Söller“ wird von den bei Hiob[4] erwähnten „Säulen des Himmels“ getragen. Daß deren nur zwei sind, geht wohl auf Boz und Jakin, die zwei Säulen des Tempels von Jerusalem zurück.



Figur 79.
Kosmogramm des Mar Aba mit den beiden „Säulen des Himmels“ aus Hiob 26₁₁ (ebenda).

Die geschichtliche Bedeutung dieses ganzen Kosmogramms ist bisher weit unterschätzt worden. Als scholastische Konstruktion der nachptolemäischen Zeit würde sie ja allerdings den harten Tadel verdienen mit dem sie von allen Seiten überschüttet worden ist;[5] das Alter dieses Weltbildes ist jedoch ungleich höher, als man irgend vermutet hat.

---

[1] XL 22 (LXX).

[2] 38₃₈.

[3] So Cod. A; textus receptus *„ὥσπερ λίθῳ κύβον“*. Vgl. die Ausgabe von Swete, Cambridge 1891. *„κύβος“* erklärt sich dadurch, daß statt des masoretischen רגבם = „Schollen“ גְּבִרִים = *„ὥσπερ κύβους“* oder גֵּב = *„ὥσπερ κύβον“* gestanden haben wird, wie mich Professor Hommel freundlichst aufmerksam macht (zu גב vgl. Ezech. 16₁₆; ₂₄). Vgl. Sepher Jezirah I trad. Karppe p. 143: „. . il (sc. Dieu) traça en limon et en argile une sorte de parterre, il en tailla comme une espèce de mur, il en serra comme une espèce de toiture, il versa de la neige dessus et cela devint poussière.“ Nur nebenbei verweise ich darauf, daß dasselbe Hiobkapitel im Griechischen (Vers 26 *„τίς δὲ ἔδωκε γυναικὶ* [*A*; *γυναιξὶν* t. r.] *ὑφάσματος σοφίαν ἢ ποικιλτικὴν ἐπιστήμην“*) auch eine im Hebräischen (l. nach Hommel's Vorschlag: „wer hat eingewebt [מִי־שָׂתָה cf. שְׂתִי = Gewebe] in den Nachthimmel [cf. arab. ṭaḥawu „Nachtdunkel“] Weisheit, oder wer hat gegeben für durchbrochene Arbeit [zu לִשכוי cf. arab. miškat = „Fenster“] Einsicht?) fast verwischte Spur des Mythus von der Weltenwebe darbietet.

[4] 26₁₁; vgl. Sepher Jezirah II trad. Karppe p. 148: „il a formé le solide du néant — . . il a taillé de grandes colonnes dans l'air insaisissable.“

[5] Schon Photius Bibl. cod. XXVI, Migne, PG LIII, 545 hat die Kosmologie des Kosmas, die er unter dem seltsamen Titel „Octateuch“ anführt — was um so eigentüm-

Es ist längst hervorgehoben worden, daß die Argumente und das kosmologische Ergebnis des Indikopleustes Gemeingut der syrischen Bibelexegese gewesen sind, daß schon Diodor von Tarsus die Kugelgestalt der Welt bestritt,[1] Theodor von Mopsūhestia die halbtonnenförmige Gestalt des Himmelsgewölbes behauptete,[2] daß Severian von Gabala[3] genau dasselbe Weltbild lehrt wie Kosmas, Eusebius von Caesarea[4] die Welt als mehrstöckiges Haus bezeichnete, der Ps. Caesarius von Kappadocien die kosmische Weltmauer erwähnt[5] u. s. w.

Man hätte hinzufügen können, daß auch die jüdischen Exegeten[6] die gleichen Theorien vertraten: „R. Eliezer sagt, die Welt gleicht einer Halle, die Nordseite ist nicht geschlossen;[7] wenn die Sonne zur Nordwestecke gelangt, biegt sie ein und steigt über den Himmel. R. Josua sagt, die Welt gleicht einem Gemach, wenn die Sonne die Nordwestecke erreicht, kehrt sie um, und geht hinter das Rund zurück, u. s. f.“[8]

Kosmas hat jedoch weder aus dem Talmud, noch aus den Bibelkommentaren der Syrer, sondern aus der gemeinsamen Urquelle all dieser Traditionen geschöpft. Nach seinen eigenen Angaben[9] hat er ja die *σχήματα*, die er seinem Werke beigibt, nicht selbst entworfen,

licher ist, als stilistische und ikonographische Beziehungen zwischen den Octateuchen und den Cosmashandschriften tatsächlich bestehen — bitter verhöhnt.

[1] cf. Phot. Bibl. cod. 223 PG CIII, col. 837. Kretschmer p. 38. Boffito p. 363 f.

[2] Vgl. die Polemik des Philoponus, *περὶ κοσμοποιίας* III, c. 10 und 9 ed. Cord. Wien 1630, p. 119 u. 115.

[3] Migne, PG LVI, 433: *„ὥσπερ ἐν οἴκῳ διωρόφῳ μεσολαβεῖ στέγη μέση, οὕτως ὡς ἕνα οἶκον κτίσας ὁ μύριος τὸν κόσμον, μέσην στέγην ἐπέθηκεν τὸν οὐρανὸν τοῦτον, καὶ ὑπεράνω τὰ ὕδατα.“*

[4] c. 340. Vgl. auch den sog. Ethicus ed. d'Avezac p. 457: „mundus fabrica tecta videbatur . . infernum in ima parte infimum“.

[5] Migne, PG XXXVIII, Dial. I, quaestio 99: *„ὠκυποδήσας ὁ ἥλιος τέρματα καὶ ὑπό τινα τοῖχον δύσας . .“* Ebenso Severian a. a. O.: *„τρέχει — sc. ὁ ἥλιος — εἰς τὰ βόρεια μέρη ὥσπερ ὑπό τινα τοῖχον κρυπτόμενος.“*

[6] Baba Bathra XXV, 6, Mon. Jud. II p. 218 Nr. 749; cf. Jalkut zu Hiob, ibid. Nr. 750 p. 215; Pirke di R. Eliezer III, ibid. Nr. 751 p. 219; cf. Num. rabba II, 10, ibid. p. 220 Nr. 753.

[7] Ich möchte glauben, daß hier ägyptischer Einfluß maßgebend war, da sich ja das bergumgebene Niltal gegen Norden öffnet, was weder von Palästina noch von Babylon gesagt werden konnte. Gerade deshalb darf man nicht — wie Gomperz, Griech. Denk.[2] I, 425 zu S. 48 Z. 13 unten, verleitet durch eine ungenaue Darstellung der ägyptischen Doktrin vom Sonnenlauf bei Maspero, Bibl. égypt. II, 335 getan hat — den Nordberg bei Anaximenes (unten S. 630[6]) aus ägyptischen Vorstellungen ableiten wollen.

[8] Vgl. dagegen Pesachim 94b: „die Weisen der Heiden lehren, daß die Sonne bei Nacht unter der Erde weilt und Rab fügt hinzu ‘ihre Lehre ist glaubhafter als die unsere’.“

[9] Oben S. 252[6], 253[1].

sondern von Mar Aba von Nisibis, dem nestorianischen Patriarchen und Haupt der damaligen persischen Kirche[1] empfangen. Dieser Mann aber war nichts andres als ein bekehrter „Magier“ oder „Chaldäer“ d. h. aber ein ehemaliger zrvanitischer Mobed. Kein Wunder, daß sich seine Kosmologie — die aus naheliegenden Gründen sehr leicht mit biblischen Argumenten herausgeputzt werden konnte — aufs engste an persische und babylonische Vorstellungen anschloß.

Oder klingt es nicht geradezu wie eine Erläuterung zu den oben abgebildeten Kosmogrammen, wenn der Bundahesh, die Pehlviübersetzung des verlorenen Avestabuches Dâmdât-Našk, im fünften Abschnitt[2] die kosmischen Gebirge Harburz (= Harā berezaiti) und Taêra — die Namen scheinen nicht streng auseinandergehalten zu werden — folgendermaßen beschreibt:

„Vom Berg Harburz ist offenbar, daß er rings um die Welt geht,[3] der Berg Taêra ist in der Mitte der Welt, die Sonne umkreist ihn,[4] wie das Wasser rings um die Erde vom Var[5] des Berges Harburz rings um den Taêra kreist. Der Taêra Harburz[6] ist jener, an welchem ich[7] Sonne, Mond und Sterne von rückwärts wieder zum Ausgangspunkt kreisen lasse“?

Ähnlich heißt es im zwölften Abschnitt:[8] „der erste Berg Harburz wuchs hervor (aus der Erde) in fünfzehn Jahren, bis zum Ende von achthundert Jahren war er ganz ausgewachsen: zweihundert Jahre (brauchte er, um) bis zum Sternkreis, zweihundert Jahre (um) bis zum Mondkreis, zweihundert Jahre (um) bis zum Sonnenkreis, zweihundert Jahre (endlich, um) bis zum anfangslosen Licht (emporzuwachsen). Der Berg Harburz ist um diese Erde herum an den Himmel gebunden[9] und Ptirk Harburz[10] ist es, woran Sterne, Mond und Sonne untergehen und wieder aufgehen.“

---

[1] Oben S. 253[2.3].

[2] Trad. Windischmann, Zoroastr. Studien.

[3] Das wäre also die himmlische Ringmauer.

[4] Vgl. oben S. 623[1].

[5] = „Burg“ oder „Wall“.

[6] Der zweite Name ist wohl Interpolation eines Glossators, der eine andere Meinung am Rand oder zwischen den Zeilen zur Geltung zu bringen versuchte; oder aber, es soll der Taêra als Teil des Harburz gekennzeichnet werden.

[7] sc. Ormuzd.

[8] Windischmann S. 72.

[9] Ebenso behauptet Theodor von Mopsūhestia (oben S. 625[2]), der sich mit Magiern lang herumgeschlagen hatte (oben S. 450) „*τὰ ἄκρα τοῦ οὐρανοῦ τῇ γῇ ἐπείγεται*“. Ebenso Victor von Antiochia (Bibl. Max. Vet. Patr., Paris 1644, I, col. 475 comm. in Marc. 14 zum Vers: „a summo terrae usque ad summum coeli“).

[10] Offenbar jener Gipfel, der oben (vgl. Anm. 6) Taêra Harburz heißt.

Die kosmischen Himmelsmauern, die hier naturalistisch als Randgebirge der Welt aufgefaßt sind, erscheinen buchstäblich wieder bei den persischen Manichäern, die nach den bisher bekannten patristischen Zeugnissen[1] — natürlich mit Beziehung auf die Jahreszeiten[2] — im Kosmos eine Mauer des Feuers, eine des Wassers, eine des Windes annahmen, nach den neuen Handschriftenfragmenten aus Turfan[3] aber sogar von fünf Mauern, einer ätherischen, einer windigen, einer leuchtenden, einer wässerigen,[4] einer feurigen, und zwölf Toren des Himmels sprachen. Ein andres manichäisches Bruchstück[5] spricht von drei Säulen des Himmels, einer westlichen, einer östlichen und einer südlichen — zu denen als vierte wohl die bekannte „Lichtsäule“[6] als nördliche gehört — und von vier Umfassungsmauern.

Diese Vorstellungen sind zweifellos alt und ursprünglich, da die kosmischen Säulen schon im Avesta — bezeichnenderweise im Mithrashymnus[7] — vorkommen, die kosmische Mauer des Himmels und der Erde aber sogar keilschriftlich[8] bezeugt ist.

Man wird daher nicht mehr zögern dürfen, die allzusehr durch die Voraussetzungen des späteren, bis in die neueste Zeit festgehaltenen sphärischen Systems beeinflußte Jensensche Wiederherstellung des altbabylonischen Weltbildes[9] endgültig aufzugeben und an ihre Stelle die überlieferten Kosmogramme des Mar Aba von Nisibis zu setzen, die aufs beste zu den zerstreuten, von Jensen so umsichtig gesammelten kosmologischen Anspielungen in den Keilschriften stimmen. Oder läßt sich für das kosmische Haus mit dem Berg der Länder („Ḫar-sag-kur-kura“) in der Mitte (oben Abb. 77) eine treffendere Bezeichnung denken als der babylonische Kosmosnamen „Ē-kur“ = „Berghaus“?[10] Gibt es eine

---

[1] Bei Flügel, Mani S. 36. Acta Archelai 22; Epiph. haeres. LXVI 31.

[2] Vgl. oben S. 452$_0$.

[3] ed. F. W. K. Müller, Abh. der Berl. Akad., 1904, S. 38.

[4] Oben S. 623$_3$ zu Abb. 78.

[5] Ibid. p. 40 f.

[6] Oben S. 98$_5$.

[7] Mihir Yašt VIII bei Windischmann, Mithra p. 4: „Mithra, der die Säulen der hohen Wohnung festigt“.

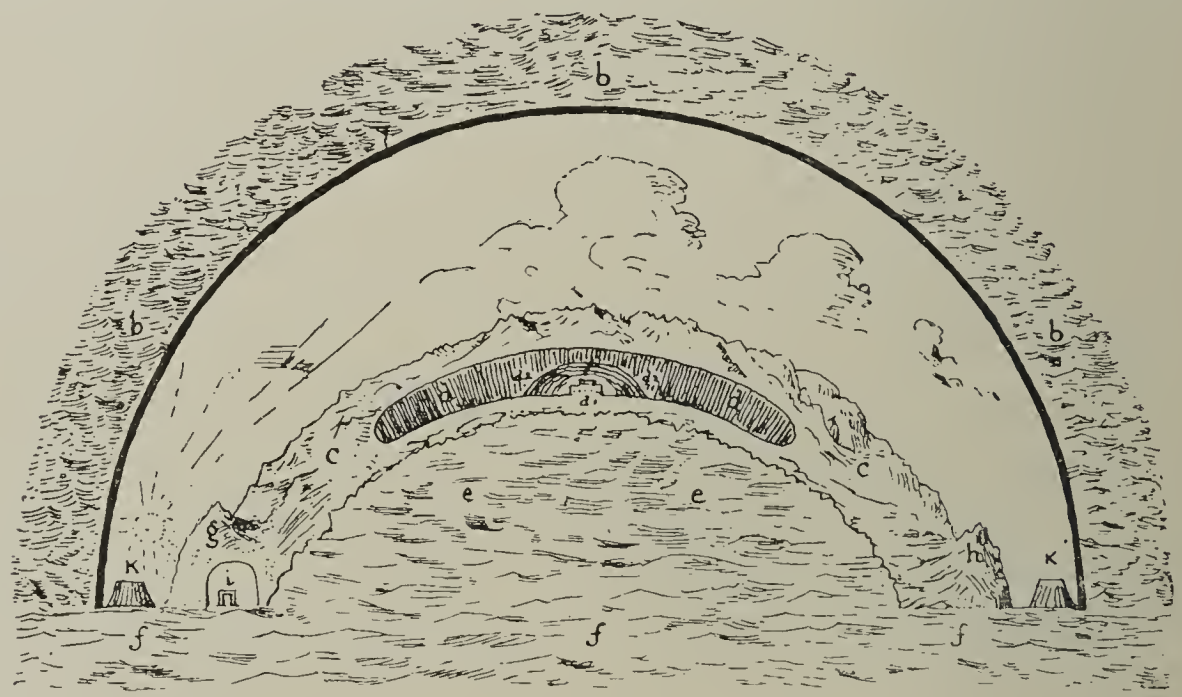
[8] Zeitschr. f. Assyriol. VI, 243$_{30}$.

[9] Vgl. Fig. 80 S. 628 nach der abschließenden Tafel in Jensens Kosmologie der Babylonier, Straßburg 1894. Von dieser Rekonstruktion ist die in Maspero's Histoire ancienne des peuples de l'orient beigegebene und die Wiederherstellung des biblischen Weltbildes bei Schiaparelli, Die Astronomie im A. T., Gießen 1904, S. 33 (cf. 34$_1$) abhängig.

[10] Über diesen Ausdruck siehe Jensen, Kosmologie S. 185 ff.; dazu neuerdings Hrozny, MVAG VIII, 1903, S. 89 f. Apellativisch wird 'ēkurru' geradezu für Tempel gebraucht.

bessere Erklärung des Ausdrucks „kirib šamē“ = „Inneres des Himmels“[1] als den kosmischen Dachboden mit dem Medaillon Christi, d. h. mit dem Gott in der Lichtscheibe im Welthaus des Mar Aba? Eine bessere Veranschaulichung der „tubḳati“ oder sog. „Sphärenbahnen“, wie sie an den Tempeltürmen[2] sichtbar sind, als die bei Mar Aba auf dem Weltenberg angegebenen, verschieden hohen Sonnenbahnen, zu denen noch die entsprechenden Bahnen des Mondes und der Planeten zu ergänzen wären?

Kann man sich nicht ohne weiteres die sieben Stufen der Unterwelt als die entsprechenden Abteilungen im Innern des Weltberges



Figur 80.
Anachronistische Wiederherstellung des babylonischen Weltbildes
im sphärischen Sinn nach JENSEN, Kosmologie der Babylonier.

Aralu vorstellen, und den „nakbu“, die Quellhöhle der untern Gewässer in den Schoß desselben Erdberges versetzen? Entsprechen nicht die Berge „des Aufgangs“ und „Untergangs der Sonne“[3] den „Schiffsschnäbeln“ der Erde bei Mar Aba, sind nicht die Wässer des „apsū“ unter der Erde in den Abbildungen 78 und 79 deutlich sichtbar?

Natürlich darf unter diesen Umständen nicht mehr davon die Rede sein, daß das Weltbild der syrischen Exegeten aus der Bibel abgeleitet sein könnte. Wenn es sich hie und da mit Bibelsprüchen scholastisch und nach bewährter rabbinischer Tradition begründen läßt, wenn es im allgemeinen recht gut zur biblischen Anschauung des Alls stimmt, so erklärt sich das einfach aus gemeinsamen, altorientalischen Voraussetzungen: die beiden Himmelssäulen, über denen Sonne und Mond

[1] JENSEN, Kosmologie S. 10.
[2] Vgl. oben S. 626 über das stufenweise Emporwachsen des Harburz.
[3] „šat sēt šamši“ und šad irib šamši; g und h im Diagramm oben Abb. 80.

schweben,[1] entsprachen jedoch nicht nur den beiden vor dem Salomonstempel aufgerichteten Bronzephallen[2] Boz und Jachin, die der Talmud[3] auf Sonne und Mond bezieht, sondern auch den gleichbedeutenden Säulen vor dem Heiligtum der syrischen Göttin in Bambyke, vor dem Tempel der Aphrodite in Paphos oder vor sonst einem orientalischen Heiligtum[4] bis herauf zu den Minarets der islamischen Moschee; die κύβος-Gestalt der irdischen Welt entspricht dem durch ganz Vorderasien verbreiteten Würfelsymbol für die Erdgöttin Kaʿaba-Kuba;[5] die καμάρα oder Tonnenwölbung des Himmels endlich hat ihren Namen „Ḳamara" = „Mondgöttin"[6] infolge der an anderm Ort[7] ausführlich erörterten astralmystischen Vorstellung erhalten, die dem Mondgott das personifizierte „Himmelshaus" zur Gattin gibt: das Welthaus mit der Wölbung über dem würfelförmigen Unterbau überhaupt, ist die typische Form der orientalische „ḳubbat" oder „Kapelle", wobei ich für meinen Teil nicht daran zweifle, daß die Ausbildung des Wölbungsbaues ihren ersten Anstoß aus dem Bestreben empfangen hat, das kosmisch gedachte Gotteshaus der scheinbaren Wölbung des wirklichen Himmels[8] ähnlicher zu gestalten.[9]

Dann stellt aber der Verzweiflungskampf der Syrer gegen das ptolemäische Weltsystem, der erst im achten Jahrhundert mit dem endgültigen Sieg der Sphärizisten endete,[10] keinen Zusammenstoß der christ-

[1] Vgl. oben Abb. 79. Der Kopist, der die Vorlage der Florentiner Hs. illustriert hat, ist der Schrift ausgewichen und hat deshalb den Rahmen des Bildchens an der linken oberen Ecke abgeschrägt. Dadurch ist die Sonnenscheibe von ihrem richtigen Platz über der einen Säule abgedrängt worden. Das Originaldiagramm war natürlich symmetrisch.

[2] Die phallische Bedeutung der beiden Säulen, die der Ps.-Lucian den Exemplaren in Bambyke ausdrücklich beilegt, ist auch für den salomonischen Tempel durch die kabbalistische Tradition (Karppe, Le Zohar p. 433) bezeugt. Dort wird überdies erzählt, daß diejenigen Frauen, die sich Nachkommenschaft wünschten, vegetabilische Opfergaben am Fuße der beiden Säulen niederzulegen pflegten.

[3] Oben S. 604₀.

[4] Vgl. z. B. eine der „Idolnischen" von Petra bei Gustaf Dalman, Petra und seine Felsheiligtümer, Leipzig 1908, S. 179 Abb. 95. Wenn dort beide Säulen mit dem Halbmond bezeichnet sind, so entspricht das dem arabischen Sprachgebrauch (Hommel, Gestirndienst etc. S. 7), für „Sonne und Mond" „al-ḳamaran" = „die beiden Monde" zu sagen.

[5] *„Philologus" LXVIII, S. 124 ff.

[6] ibid S. 185.

[7] ibid. S. 161—171.

[8] Daß man sich für die gewölbte Form des Himmels auf den Augenschein. berufen konnte, zeigt u. a. die Argumentation des Basilios „In Hexaemeron", hom. III: „εἰ σφαιρικὸν μὲν τὸ σῶμα τοῦ στερεώματος, ὡς ἡ ὄψις δηλοῖ κτλ."

[9] Vgl. oben S. 612₁ über die gipsernen Scheinwölbungen der Mithräen.

[10] Vgl. Kretschmer a. a. O. p. 51. Noch Albertus Magnus, Meteor. II, 3, c. 5 p. 57 mußte sich gegen die veraltete Theorie von der nachts hinter dem Nordberg ver-

lichen mit der klassischen Kosmologie, sondern weit mehr das letzte Ringen altorientalischer, mystisch-religiöser und abendländischer, spekulativer, bezw. wissenschaftlicher Weltanschauung dar: nur eine der seltsamsten Verkettungen von Umständen, wie sie die Ironie der Geschichte zuweilen hervorbringt, konnte den unwissenden Kosmas[1] zum Glauben bringen, daß das Weltbild, das er bekämpfte — die verhaßte Kugelgestalt der Erde, — von den Chaldäern erfunden worden sei.[2] Daraus ergibt sich jedoch eine in all ihrer Einfachheit zwingende und unabweisliche Schlußfolgerung: die lange noch gleichnisweise fortlebende Kosmologie der ältesten griechischen Philosophen, des Pherekydes, der die Welt als siebenwinkelige Höhle[3] wie das Heiligtum der Mithriasten, den sichtbaren Himmel als Zeltbau,[4] wie das babylonische „Hirtenzelt der Welt“ auffaßt, des Anaximenes[5] und Heraklit,[6] die die Sonne nachts

---

schwindenden Sonne wenden. Und es ist nicht der kleinste Ruhmestitel der mittelalterlichen Aristoteliker des Abendlandes, daß es ihnen gelungen ist, innerhalb einer Religionsgemeinschaft, deren Credo vom in die Hölle hinabgefahrenen, in den Himmel aufgestiegenen Heiland in seiner wörtlichen Fassung durchaus das dreistöckige Weltbild des Morgenlandes voraussetzt (vgl. Holtzmann, Arch. f. Rel.Wiss., 1908, S. 287), das Erbe der Griechen unvermindert zu erhalten und so die Wiederentdeckung des Aristarchischen Gedankens durch Kopernikus zu ermöglichen. Als Kuriosität sei angeführt, daß im gelobten Lande der Bibelleser noch im Jahre 1876 ein Crank namens John Hampdon in seiner Zeitschrift „truth seekers oracle“ die Scheibengestalt der Erde zu beweisen versuchte.

[1] Migne, PG LXXXVIII, 136.

[2] Wie er dazu kam, ist ganz durchsichtig. Eine Hauptabsicht, die die Syrer bei ihrem Kampf für das hausförmige Weltbild leitete, war die, dem verhaßten, aller christlichen Heilshoffnung Hohn sprechenden Astralfatalismus des späten Altertums, der durch die hundertjährige Geistesarbeit der Griechen dem sphärischen System nicht nur angepaßt war, sondern mit der Lehre von den unablässig wirbelnden Kugelschalen untrennbar verwachsen schien, einen tödlichen Schlag zu versetzen. Nicht durch den unerbittlichen Sphärenumschwung werden die Sterne bei Kosmas bewegt, sondern von Engeln — d. h. nach dem Willen und Befehl Gottes. Und von Diodor aus Tarsus († 394) sagt Photios (Migne, PG CIII, 837): „*πειρᾶται . . . ἐλέγχειν τοὺς τὸν οὐρανὸν σφαιρικὸν ὑποτιθεμένους . . τὸ σφαιρικὸν γὰρ οὐ βούλεται συγχωρεῖν διότι νομίζει τὴν εἱμαρμένην ἐκ τῆς τοιαύτης εἰσάγεσθαι θέσεως.*“ Da nun im späteren Altertum *ἀστρόλογος* und *Χαλδαῖος* nahezu synonym geworden war, hatte der ehrliche Kosmas kein Bedenken, den chaldäischen Götzendienern, aus deren Land der fromme Abraham entflohen war, die Erfindung der unheimlichen Sphären zuzuschreiben.

[3] Vgl. oben S. 618.

[4] Vgl. oben S. 600.

[5] Diels, FVS[2] p. 17 Z. 37: „*κινεῖσθαι δὲ τὰ ἄστρα οὐχ ὑπὸ γῆν, ἀλλὰ περὶ γῆν;*“ ibid. p. 18 Z. 47: „*κρύπτεσθαί τε τὸν ἥλιον οὐχ ὑπὸ γῆν γενόμενον, ἀλλ᾽ ὑπὸ τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπόμενον . .*“; p. 19 Z. 41 ff.: „*τὸν ἥλιον μὴ φέρεσθαι ὑπὸ γῆν, ἀλλὰ περὶ γῆν . . ἀφανίζεσθαι δὲ καὶ ποιεῖν νύκτα διὰ τὸ ὑψηλὴν εἶναι πρὸς ἄρκτον τὴν γῆν.*“

[6] Vgl. *„Philologus“ LXVIII, S. 146 über Heraklit Fr. 120, Diels, FVS[2] p. 78. Die-

hinter dem Nordberg verschwinden lassen, des Parmenides, der von der Himmelsmauer,[1] und der Orphiker, die von dem viersäuligen *μέγαρον* der Welt[2] sprechen, des Anaximander, der wie die Perser,[3] Inder[4] und die nachexilischen Juden[5] von kosmischen Sternenrädern spricht[6] und zu oberst die Sonne, darunter den Mond, zu unterst die Sterne kreisen läßt, wie die Perser,[7] gehört einer ganz andern Entwicklungsreihe an als die stolze Folge von Systemen, die in einer verhältnismäßig kurzen Spanne Zeit, von den primitivsten Gleichnissen der alten Mystik, vom Ei, von der Nuß oder dem Apfel[8] heraufführt bis zum System des Ptolemäus einerseits, zu den unvergänglichen Gedanken eines Aristarch von Samos andrerseits.

Die Geschichte jener zweiten oder — wie man sie nun kurz bezeichnen kann — der modernen Weltanschauung hat Schiaparelli[9] längst meisterhaft dargestellt: sie ist, wie alle Grundlagen neuzeitlichen, freien, durch keine mystische Überlieferung verräucherten Zweifelns, Denkens und Begreifens rein hellenisch. Jenes andre, heute nur noch aus spärlichen Trümmern in allgemeinen Umrissen wiederherzustellende, der abendländischen Menschheit seit Jahrhunderten fremd und im tiefsten Grunde unverständlich gewordene Kosmosbild aber ist — wie alles, was sich von Mystik, ja wie alles, was sich von Religion über den Zusammenbruch der klassischen Kultur der Mittelmeerländer hinaus dem Mittelalter und der Neuzeit vererbt hat — rein orientalischen Ursprungs. Die weltgeschichtliche Bedeutung der altjonischen Philosophie und — auf dem religiös-eschatologischen Gebiete — die der orphischen Mystik liegt in

---

selbe Erklärung des Fragments vom *„οὖρος αἰθρίου Διός“* gibt jetzt auch Diels in der zweiten Auflage seines „Heraklit“. Anders Burnet, Early Greek Philosophy[2], p. 149[3].

[1] Oben S. 620[1].

[2] Oben S. 619[6].

[3] Siehe oben S. 54[0] über die Auffassung des Tierkreises als Schöpfrad bei den Manichäern.

[4] Vgl. oben S. 501[9].

[5] Vgl. oben S. 202[1] und den Nachtrag zu dieser Stelle.

[6] Oben S. 501[8].

[7] Oben S. 90[3] und S. 626 die Wachstumsstufen des Berges Harburz.

[8] Vgl. oben S. 520 f., cf. 493[1]. Übrigens führt Clemens Alex. Cohort. p. 5 Abbl, fr. orph. p. 230 Nr. 296 in seiner Aufzählung orphischer Symbole (*„ἀστράγαλος, σφαῖρα στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος, ἔσοπτρον, πόκος“*) auch schon die Kugel an. Das setzt aber meines Erachtens schon die Spekulationen der griechischen Pythagoreer über die Kugel als vollendetste Körperform voraus.

[9] I precursori di Copernico nell' antichità (Memorie del R. Istituto Lombardo XII, 383 ff., deutsch von M. Kurtze, Leipzig 1876). Le sfere omocentriche etc., Mailand 1876, deutsch in der Zeitschrift f. Mathematik u. Physik XXII. Bd.

der Herübernahme, im selbständigen Durchdenken und in der schließlichen Zersetzung der orientalischen Kosmologie, wie sie den Griechen Kleinasiens durch die dortigen zrvanistischen Magusäer vermittelt wurde. Der entscheidende Anstoß zur Überwindung dieser veralteten, volksfremden Mystik aber erfolgt durch die mächtige Hebung hellenischen Volksbewußtseins im Laufe der Perserkriege.[1] Der „*Μηδισμός*“, mit dem die Griechen zu kämpfen hatten, war eine kulturelle Bewegung in Jonien, lange bevor er sich auf dem Gebiet der politischen Beziehungen so unliebsam bemerkbar machte. Dem Kyros hatte einst das Orakel des lesbischen Orpheushauptes huldigend zugerufen: „*τὰ ἐμὰ ὦ Κῦρε καὶ σά*“[2], zuletzt aber mußte sich mit dem vertriebenen Pisistratiden und seinen Parteigängern auch der Großmeister der attischen Orphiker, Onomakritos, an den Hof des Perserkönigs flüchten.[3]

---

[1] Aus dem Geist dieser großen Zeit heraus erklärt sich am besten der auffallende Umstand, daß Orpheus in den ältesten erhaltenen Darstellungen (vgl. Gruppe in Roscher's ML s. v. Orpheus Sp. 1172) meist in rein griechischer Tracht dargestellt wird. Als die Hochflut griechischen Nationalsgefühls vorübergerauscht war, schilderte man (cf. Kallistr. stat. 7; Philostr. j. imag. 6) den Orpheus wieder, vielleicht historisch treuer, mit der „*τιάρα Περσικὴ χρυσῷ κατάστικτος*“ (vgl. oben S. 64$_{1.3}$) „*χιτὼν δὲ ἐξ ὤμων ἀπαγόμενος εἰς πόδας τελαμῶνι χρυσέῳ* (cf. oben S. 94 f. Text Nr. 16—19; 107$_4$; 176 und Nachtrag) *κατὰ τῶν στέρνων ἐσφίγγετο.*“ Offenbar hatten die wandernden Orpheotelesten damals das alte Magierkostüm wieder zu tragen begonnen, das sie eine Zeitlang mit Rücksicht auf die Volksstimmung in den Kasten gehängt hatten. Die „*σεμνὴ ἐσθῆς*“ mit dem Fürstenmantel und goldenem Turban, die dem Anaximander und Empedocles bei Diog. Laert. VIII 70, cf. 73 u. a. zugeschrieben wird, ist vielleicht gar nichts anderes als der alte Ornat orphischer Weihepriester.

[2] Philostr. Her. 5$_3$ S. 704.

[3] Herod. VII, 6.

V.

ERGEBNISSE.

Das Problem verdient wirklich das eindringlichste Nachdenken, da wohl nur noch wenige an die völlige Autochthonie der griechischen Spekulation glauben werden.

Hermann Diels (Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 89).

Eben als die ersten Bogen dieser Arbeit unter die Presse gingen, starb EDUARD ZELLER, der Nestor unter den Geschichtsschreibern der antiken Philosophie, nachdem es ihm vergönnt gewesen war, durch ein halbes Jahrhundert fünf Auflagen seines Hauptwerkes den aufeinanderfolgenden Lesergenerationen vorlegen zu können. Es ist hier nicht der Ort die geschichtliche Bedeutung und den bleibenden Wert dieser umfangreichen, gewiß manchmal überschätzten, manchmal aber auch von Berufenen und Unberufenen mit mehr oder minder Unrecht hart gescholtenen Lebensarbeit im ganzen zu erörtern. Nur die einleitenden Abschnitte seiner „Philosophie der Griechen“,[1] d. h. die von ZELLER begründeten, sein ganzes Leben lang unbeugsam festgehaltenen und unter seinem Einfluß von mancher Lehrkanzel herab vorgetragenen Anschauungen über die durchaus bodenständige und unbeeinflußte Urentwicklung griechischer Weltbetrachtung und über das geschichtliche Verhältnis der halbmythischen griechischen Theogonien und Kosmogonien zum philosophischen Denken der Hellenen sollen und müssen hier einer neuen kritischen Würdigung unterzogen werden.

Wer die fraglichen Aufstellungen ZELLERS recht beurteilen will, muß sich vor allem ihre geschichtlichen Voraussetzungen vor Augen halten: Die christlichen Apologeten des sinkenden Altertums hatten ihre Glaubenslehren dadurch künstlich mit den Überlieferungen des Heidentums — und zwar natürlich nicht zufällig vorzugsweise mit den orphischen und mit den hermetischen Geheimlehren — in Einklang zu bringen gewußt, daß sie eine Uroffenbarung über das Wesen der Gottheit und ihr Verhältnis zur Welt, d. h. über die ganze „Summa“ des Erkennbaren, wie sie der antike Mensch begriff, annahmen und lehrten. Diese reine Wahrheitskunde wäre bei wenigen Auserwählten unverfälscht erhalten

---

[1] 5. Aufl. Leipzig 1892, I. Band, 1. Hälfte S. 19—101. Vgl. S. 479—482 gegen den angeblichen orientalischen Ursprung des pythagoräischen, I. B. 2. Hälfte S. 744—746 gegen die gleiche Annahme bezüglich des herakliteischen, S. 1029 f. bezüglich des anaxagoräischen Systems.

geblieben, bei der übrigen Menschheit aber verdunkelt und zu allerhand „heidnischen“ d. h. nationalen Irrlehren verderbt worden.

Eine solche universalistische oder, wenn ich dem ursprünglichen Wortsinn nach so sagen darf, „katholische“ Auffassung vom Ursprung aller menschlichen Weisheit, die zu ganz ähnlichen Schlußfolgerungen führen mußte, wie der moderne „Panbabylonismus“ — insofern nämlich, als dieser das ganze heidnische Altertum unter den Einfluß einer vom Paradiesesland her über die Menschheit hin verbreiteten Urväterweisheit stellen will — wurzelt durchaus in den Bestrebungen der hellenistischen Harmonisierungstheologie, die die Übereinstimmung aller Mythen durch ihre Auslegerkünste zu erweisen und auf der so hergestellten synkretistischen Grundlage eine neue Weltreligion zu schaffen versucht hatte. Die Schwerpunktsverschiebung, die der Alexanderzug, die Begründung der Diadochenstaaten und schließlich des römischen Weltreiches im mittelländischen Kulturkreis allmählich bewirkt hatte, erklärt zur Genüge, daß sich die Griechen trotz ihres hochentwickelten Nationalgefühles, allmählich die zuerst von den Orientalen[1] aufgestellten Behauptungen, ihre Theologie und Kosmologie stamme im letzen Grunde aus morgenländischer Priesterweisheit, im weitesten Ausmaß zu eigen machten.[2] Der Herrschaft der christlichen, in allem Wesentlichen orientalischen, und daher volksfremd kosmopolitischen Religion und Weltanschauung über das mittelalterliche und neuzeitliche Abendland ist es zuzuschreiben, daß sich diese Anschauungen über die allerorten als Gegenströmung gegen nationale Sonderentwickelung auftretende, in religiös-philosophischer Beziehung durchaus vom Neuplatonismus beherrschte Renaissance hinüber bis in die sog. Aufklärungsperiode forterhalten konnten.[3] Der eben-

[1] So richtig Zeller a. a. O. S. 20.

[2] Daß schon Herodot die ägyptische Religion als Quelle der griechischen Götterlehren hinzustellen versuchte, erklärt sich erstens aus der Psychologie des Reiseschriftstellers — denn die Ägypter, über deren fremdartige Kultur er zuerst ausführlich berichten konnte, waren für ihn sozusagen seine Ägypter, nicht viel anders als für manche moderne Orientalisten die größtmögliche Verherrlichung der altorientalischen Kultur, gewiß verzeihlicherweise, fast zu einer Parteisache geworden ist. Zweitens aber ist Herodot offenkundig das Sprachrohr der naturgemäß ägyptisierenden griechischen Kolonisten von Kyrene und Naukratis gewesen, deren hermetische Um- und Ausdeutungen ägyptischer Mythen der jonische Weltwanderer gewiß genauer kennen zu lernen Gelegenheit hatte, als die Geheimnisse der durch die persische Fremdherrschaft nur noch mißtrauischer und verschlossener gewordenen einheimischen Priesterschaft.

[3] Um nur ein Beispiel aus dem engsten Stoffgebiet dieser Untersuchung beizubringen, erinnere ich daran, daß noch der große Gräzist Christian Gottlob Heyne (Histoire de l'academie royale des sciences et belles lettres de Berlin 1747 p. 330) ernsthaft den Versuch machte, die Kosmogonie des Pherekydes aus dem Penta-

falls national ganz gleichgültige Rationalismus der Deisten des 18. Jahrhunderts[1] hat wenig oder keinen Wandel in diesen Dingen geschaffen: an Stelle der Uroffenbarung wurde bloß der „Priestertrug" des einen oder des andern der großen orientalischen „impostores" der Menschheit, bezw. in den neuerdings, nicht mit Unrecht, wieder ans Licht gezogenen Untersuchungen des Astronomen Dupuys „über den Ursprung aller Kulte und Religionen"[2] die mythenbildende Betrachtung des gestirnten Himmels gesetzt. Die romantische Reaktion gegen diese religionsgeschichtlichen Platitüden des Aufklärungszeitalters aber, die in Deutschland der bekannte Heidelberger Symboliker Georg Friedrich Creuzer vertrat, wußte wieder, trotz der durch Herder neubelebten Anteilnahme an den nationalen Sondereigentümlichkeiten und ihrer Bedeutung für die Geistesgeschichte der Menschheit, den Begriff des „Priestertruges" durch nichts Besseres zu verdrängen, als durch die Vorstellung von einer überaus weisen und großdenkenden, nur auf das Wohl der ganzen Menschheit bedachten asiatischen oder ägyptischen Priesterschaft, die ihre erhabenen Gedanken über die Einheit Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung im Jenseits den verschiedensten Völkern in Gestalt von Symbolen und Mythen überliefert hätten.[3]

Alle diese Theorien, die sich zunächst und unmittelbar nur auf die Religion und Mythologie der Alten bezogen, mußten sich nahezu selbsttätig auf das Gebiet der Philosophiegeschichte übertragen, da die Griechen selbst zu keiner Zeit zwischen Gottes- und Welterkenntnis irgend eine Grenze gezogen haben.[4] Unverkennbar unter Creuzers Einfluß sind

teuch abzuleiten. Und wie die Welt rund ist, fügt es der launische Zufall, daß heute wieder, wie ich aus zuverlässiger Quelle erfahre, die Welt mit einer „mythenvergleichenden" Forschung über die Identität des Zas und der Chthonie mit Adam und Eva — wer weiß, ob nicht auch, wie bei Origines, des Ophioneus und der Paradiesesschlange — unmittelbar bedroht erscheint.

[1] Vgl. John Burnet, Early Greek Philosophy[2], London 1908 p. 19$_3$ über die Volkstümlichkeit, die die Lehre von der „Philosophie des Phöniziers Mochos und des hebräischen Moses bei Thales und Pythagoras" in England erlangt hatte.

[2] Paris 1749; ähnlich Const. Fr. Volney, Les Ruines, Paris 1791.

[3] Ähnliche Anschauungen liegen noch heute manchen Forschern nahe genug. Alfred Jeremias, der den Grundsatz der hellenistischen Allegoriker „Novum testamentum in veteri latet, vetus in novo patet" wieder auf seine Fahne geschrieben hat, legte seinerzeit dem II. Religionshistorikerkongreß in Basel einen Vortrag über monotheistische Strömungen im heidnischen Altertum — mit besonderer Rücksicht auf Eleusis und die Orphiker — vor, den ein Creuzer redivivus nicht anders hätte schreiben können. Auch im ATAO wird die alte Lehre von den esoterischen, in den Mysterienhandlungen symbolisierten Kultlehren wieder hervorgezogen.

[4] Siehe Zeller a. a. O. S. 1—3 über den Umfang des Begriffes Philosophie bei den Alten.

denn auch die heute halb vergessenen, kaum noch durch Zellers Polemik bekannten Schriften von Gladisch,[1] Röth,[2] Teichmüller[3] u. a. entstanden, in denen der orientalische Einfluß auf die Anhänge der griechischen Philosophie eingehend hätte dargestellt werden sollen.

Die gemeinsamen Merkmale aller dieser Untersuchungen sind: erstens eine durchaus eklektische, schon aus den angeführten Schriftentiteln ersichtliche Ableitung der hellenischen Weltsysteme, zweitens die Begründung dieses vielverschlungenen Durcheinanderlaufens auswärtiger Einflüsse durch zufällige und persönliche Einzelbeziehungen, vor allem die mehrfach überlieferten Bildungsreisen griechischer Denker nach Ägypten, Phönizien, Babylonien und Persien, drittens die Benützung der fragmentarisch erhaltenen, eben jener hellenistischen Harmonisierungstheologie entsprungenen griechischen Berichte über orientalische Religionssysteme an Stelle der — den Verfassern meist unzugänglichen — Originalurkunden, viertens ein sehr primitives, die Phantastik der eigenen Arbeiten Creuzers womöglich noch überbietendes Schlußverfahren bei den angestellten Vergleichungen, Deutungen, Etymologien von Götternamen u. dgl. m.

Es ist klar, daß der gewaltige Aufschwung, den die Erforschung griechischen Schrifttums und griechischer Kultur überhaupt im neunzehnten Jahrhundert genommen hat, zu einer starken Gegenbewegung gegen diese minderwertige Litteratur hätte führen müssen, selbst wenn nicht die wohlbekannte, traditionelle, stark nationalistisch gefärbte Begeisterung des deutschen Philhellenismus für griechisches Volkstum alter und neuer Zeit gerade in seinem Gegensatz zum übermächtigen Orient dazu gekommen wäre.

Derselbe, heute schon fast vergessene Kampf, den die Archäologen einer älteren Generation um den orientalischen oder autochthonen Ursprung der griechischen Kunst geführt haben, mußte naturgemäß auch um die Anfänge der griechischen Philosophie entbrennen. Hier wie dort wurde die von den einen mehr behauptete als bewiesene Patenschaft der älteren Kulturvölker an der Wiege griechischer Geistesbildung von den andern leidenschaftlich bestritten: die Nachrichten über die

[1] Einleitung in das Verständnis der Weltgeschichte 1841—44; das Mysterium der ägyptischen Pyramiden und Obelisken 1846. Über Heraklit, Zeitschr. f. Altert.Wiss. 1846 Nr. 121 f., 1848 Nr. 28 ff. Die verschleierte Isis 1849. Empedokles und die Ägypter 1858; Herakleitos und Zoroaster 1859; Anaxagoras und die Israeliten 1864; die Hyperboreer und die alten Schinesen 1866; die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung 1852.

[2] Gesch. unserer abendländ. Philosophie I, 74 ff., 228 f.; 459 f.

[3] Neue Studien zur Geschichte der Begriffe II, 105 ff.

Wanderungen griechischer Weisheitssucher wurden mit einer Kleinstädterskepsis, die der heutigen, durch archäologische Studienreisen mit dem Völkerverkehr der Levante aus eigener Anschauung bekannten Generation kaum mehr verständlich ist, als Fabeln erklärt, die zunächst zum Vergleich mit den griechischen Kosmogonien herangezogenen graeco-orientalischen, offenkundig pseudepigraphen Schriften als „Fälschungen“ behandelt. Vor allem aber wurden gerade diejenigen Denkmäler griechischer Spekulation, auf die sich die Creuzerschule mit Vorliebe berufen hatte, durch strenge Anwendung des quellenkritischen Grundsatzes, nur Altbezeugtes für alt anzunehmen, ihrer Ansprüche als urtümliche Väterweisheit zu gelten, schonungslos entkleidet: die Hauptmasse der orphischen Mythographie sollte nun nach Zellers Annahmen stoischen, das hermetische Schriftenkorpus gar erst christlich-neuplatonischen Ursprungs sein[1]; wie sehr diese Anschauungen trotz ihrer oft wenig gewichtigen Grundlagen Schule machten, läßt sich danach beurteilen, daß noch ein Forscher vom Schlage Albert Dieterichs[2] selbst die erhaltenen Pherekydesfragmente für Überreste eines gnostischen Machwerks erklären wollte, so daß auf diese Art allüberall die mythologische Ausdrucksform einer mystischen Weltauffassung eher als ein Zerfallsprodukt griechischer Philosophie, wie als ihr ursprünglichster Nährboden aufzufassen gewesen wäre.

So begreiflich der durchschlagende Erfolg der Zellerschen Kritik jener alten, mehr oder minder auf Sand gebauten Lehrgebäude erscheinen muß, so beklagenswert bleibt die Tatsache, daß das Problem selbst seither nahezu brachgelegen hat. Während der Streit um die Autochthonie der griechischen Kunst wie mit einem Zauberschlag vor den aufeinanderfolgenden Entdeckungen der „mykenischen“ und der „minoischen“ Denkmäler verstummt ist, so daß seit langem niemand mehr eine Beeinträchtigung des unvergleichlichen Kulturwertes und der starken Eigenart hellenischer Kunst darin erblickt, daß man ihre Urgeschichte nicht mehr für sich, sondern nur mehr im Zusammenhang mit der Kunstentwicklung im ganzen östlichen Mittelmeerbecken behandeln zu können glaubt, — während demgemäß auf diesem Gebiet alle Kräfte einträchtig daran gesetzt werden, den Schleier zu lüften, der heute noch über den Einzelheiten dieses weltgeschichtlichen Vorgangs ruht, sind auf dem nicht minder wichtigen Feld der Philosophiegeschichte nur ganz ungenügende Versuche gemacht worden, den massenhaften, im Lauf der

[1] Phil. d. Griech. III, 2 p. 242 ff. Über die Vorgänger dieser Theorie Zellers s. die Übersicht bei G. R. S. Mead, Thrice greatest Hermes, London Benares, 1906 vol. I p. 17—40.

[2] Siehe oben S. 1047.

letzten Dezennien neuerschlossenen Quellenstoff für eine erneute, weiter ausgreifende Erörterung der alten Grundfrage nach dem Ursprung der griechischen Kosmologie fruchtbringend zu gestalten.

Nicht als ob Zellers Aufstellungen ganz unbestritten geblieben wären; aber Otto Gruppe,[1] der zuerst wieder mit einem nicht unbedeutenden Aufwand an Gelehrsamkeit den religionsgeschichtlichen Zusammenhängen abendländischer oder morgenländischer Spekulation nachzugehen versucht hat, kann in der Tat von dem Vorwurf,[2] auf Creuzers Spuren zu wandeln und seine eklektischen Anführungen orientalischen Vergleichsstoffes teilweise aus recht trüben griechischen, statt aus den alten Originalquellen zu schöpfen, nicht ganz freigesprochen werden. Dazu kommt, daß die angeführte Arbeit in noch höherem Maße als Gruppes neuestes „Handbuch der griechischen Mythologie und Religionsgeschichte“ von der hergebrachten übertriebenen Schätzung gerade des phönizischen Einflusses auf die Entwickelung der griechischen Religion und Weltbetrachtung beherrscht ist, endlich der durchaus verfehlte Versuch, nach Analogie der synkretistischen Übersetzungen barbarischer Kosmogonien, wie sie die alexandrinische Zeit hervorgebracht hat, auch für die Urzeit „Übersetzungen“ von Mythen oder auch nur Götternamen anzunehmen.

So wird sich niemand darüber wundern, daß auch dieser erneute Anlauf ohne wesentlichen Eindruck auf die wohlbefestigte Kampfstellung der Gegner im Sande verlief, und daß — wohl unter dem nachhaltigen Eindruck dieses Mißerfolges — auch von anderer Seite her durch viele Jahre zur Klärung gerade der an den Ursprung der griechischen Philosophie geknüpften Probleme wenig oder nichts beigetragen worden ist.

Die lange Reihe verschiedener Aufsätze, die das „Archiv für Geschichte der Philosophie“ veröffentlicht hat, bietet bis in die allerletzte Zeit nichts, was hier erwähnt werden müßte; die einzige Gesamtdarstellung aus erster Hand aber, die wenigstens in der Anlage eine grundsätzlich universalhistorische Behandlung versprach — Deussens treffliche „allgemeine Geschichte der Philosophie“ — ist noch nicht weiter als bis zu einer, freilich grundlegenden, mehrbändigen Arbeit über die Spekulation der Inder und Chinesen gediehen. Soweit aus gelegentlichen Äußerungen des unermüdlichen Verfassers ein solcher Schluß gezogen werden darf, denkt er übrigens durchaus nicht daran, die Anfänge griechischer Welterfassung irgendwie an eine ältere, fremde Kultur anzuknüpfen.

Auch das ausgezeichnete durch Verständigkeit und gründliche quellenkritische Durcharbeitung des Stoffes hervorragende Buch „Early

[1] Die griechischen Kulte und Mythen I, 1887.

[2] Siehe die Rezension von Diels, Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 92.

Greek Philosophy" von JOHN BURNET, das zuerst 1892, in vollkommen neubearbeiteter Form aber wiederum 1908 erschienen ist, steht in der Hauptsache durchaus auf ZELLERS Standpunkt. Man findet allerdings, wenigstens in der neuen Auflage — die erste ist mir unzugänglich — eine durchaus richtige, sehr lesenswerte Erörterung über das Verhältnis der ältesten Arithmetik und Geometrie der Griechen zur praktischen ägyptischen Rechenkunst — was die späteren Griechen *λογιστική* nannten — und zur empirischen Feldmesserei der ägyptischen „Harpedonapten",[1] sowie der jonischen Astronomie zu ihrem babylonischen Vorbild,[2] die

[1] Vgl. die Erörterungen BURNETS a. a. O. p. 22 f. über die empirischen, im Papyrus Rhind behandelten ägyptischen Mess-, Zählungs- und Teilungsaufgaben (cf. Plato, LL. 819 b 4) und die ägyptische sog. „seqt"-Rechnung; ibid. p. 24 (cf. 115) über den empirischen Gebrauch eines notwendig rechtwinkligen Dreieckes mit den Seitenlängen 3, 4, 5 im ganzen Orient (Ägypten, Babylon, Indien, China), durch das Pythagoras auf seinen berühmten Lehrsatz geführt wurde, nachdem schon Thales diese für architektonische Grundrißkonstruktionen sehr nützliche Formel nach Jonien gebracht und die „seqt"-Rechnung zu gewissen elementaren Triangulierungen brauchbar gemacht hatte. Ich vermute, daß Thales auch auf seinen Lehrsatz von der Rechtwinkligkeit aller Dreiecke im Halbkreis (FVS² p. 3 Z. 32) vermöge eines leicht nachzubildenden Gedankenganges durch dieses aus Seilen gespannte Dreieck empirisch aufmerksam gemacht wurde. Durch BURNETS auf CANTOR, GOW, RODET, vor allem aber MILHAUD, La science grecque p. 91 ff. fußende Ausführungen sind nunmehr HIELSCHERS Bemerkungen (MEUMANNS Arch. V, 215) und die daran anknüpfende Darstellung bei WOLFGANG SCHULTZ, Altjon. Mystik, Wien 1907 S. 125 überholt. Andrerseits wird sich die Sache freilich auch wieder erheblich anders als bei BURNET darstellen, wenn die neuen Multiplikations- und Divisionstäfelchen, die HILPRECHT in Nippur gefunden hat, und die den Stand der ägyptischen Rechenkunst, wie er in dem genannten Papyrus vorliegt, bei weitem zu übertreffen scheinen, gebührend berücksichtigt sein werden.

[2] Vgl. BURNET p. 25 und 40—43 über die thaletische Voraussage der Sonnenfinsternis des Jahres 585 v. Chr. Hierzu sei mir eine Bemerkung gestattet: die neuen Forschungen, die P. KUGLER im zweiten Band seines Monumentalwerkes über Sternkunde und Sternendienst vorzulegen verspricht, werden nach mehrfach veröffentlichten Voranzeigen des verdienstvollen Verfassers beweisen, daß die Babylonier nicht vor Kambyses zur Aufstellung ihres erst acht- dann neunzehnjährigen Schaltzyklus und noch später erst zur genauen Vorausberechnung der Finsternisse fortgeschritten sind. Ohne Zweifel wird sehr bald diese These gegen die herkömmliche Annahme einer Abhängigkeit des Thales von babylonischen Methoden ausgeschrotet, ja vielleicht sogar vom Einfluß griechischer Anregungen auf die Fortschritte babylonischer Astrologie gefabelt werden. Gerade deshalb muß mit besonderem Nachdruck auf BURNETS treffliche Darstellung hingewiesen werden, die sich darauf beschränkt, astrologische Texte aus der Bibliothek des Assurbanirpal heranzuziehen, in denen von der bald erfolgreichen, bald vergeblichen Beobachtung erwarteter Finsternisse auf assyrischen Sternwarten die Rede ist. War also auch der Zyklus, der diesen Vorausbeobachtungen zugrunde lag — und was denn, wenn nicht ein Zyklus sollte zu solchen Erwartungen Anlaß gegeben haben? — vielleicht ein unvollkommenerer als die möglicherweise späte „chal-

bei Zeller fehlt und vermutlich durch die im wesentlichen gleichsinnigen, wenn auch karger bemessenen und belegten Ausführungen in dem gleich zu besprechenden Werk von Theodor Gomperz angeregt sein dürfte.[1] Was dem englischen standard-work über vorsokratische Philosophie — denn das ist der neue Burnet — vollkommen fehlt, ist ein, wenn auch noch so bescheidener Einblick in die Bedeutung der Kosmogonieen im halbmythologischen Gewande für die Urentwicklung der griechischen Philosophie. Pherekydes, den ja auch v. Wilamowitz[2] aus der Geschichte der Philosophie streichen möchte, wird im Vorübergehen mit einer zweizeiligen, lässig hingeworfenen Anmerkung[3] abgetan, die auf die Fragmentsammlung bei Diels und „the interesting account in

---

däische Periode der Finsternisse" von 223 Mondmonaten, dann wurden eben die Erwartungen noch häufiger getäuscht, als sie es ohnedies werden mußten, wobei jeder Einzelfall als günstiges Omen, nicht etwa als Blamage der Astrologen galt. Das Eintreffen der Prognose war, wie Burnet richtig hervorhebt, wegen der örtlich beschränkten Sichtbarkeit der Finsternisse auf jeden Fall ein besonderer Zufall und ein solcher muß auch der nach FVS[2] p. 7 Z. 24 sehr allgemein gehaltenen Voraussage des Thales zugute gekommen sein. Von niemandem ist bisher meines Wissens die bedeutsame Tatsache hervorgehoben worden, daß die Thaletische Schätzung des scheinbaren Durchmessers der Sonnen- und Mondscheibe als $^1/_{720}$ eines größten Himmelskreises (FVS[2] p. 3 Z. 26) ohne Zweifel auf die gleichsinnigen Ergebnisse eines bei Sext. Empiric. adv. math. V, 23 ff. beschriebenen „chaldäischen Verfahrens" (Zimmern a. o. S. 469$_2$ a. O.) zurückgehen, d. h. aber, daß Thales mit der babylonischen Methode, die Winkelbewegungen am Himmel durch die Gewichte ausgeflossener Wassermengen an der Klepsydra zu bestimmen, und demnach notwendig auch mit dem ganzen, genialen zeit-räumlichen Maßsystem Babylons durch praktische Übung vertraut war. Seine eigene große, seltsamerweise nicht einmal von seinen Landsleuten gleich angenommene Entdeckung ist und bleibt „*σελήνην ὑπὸ τοῦ ἡλίου φωτίζεσθαι*" (FVS[2] p. 308 Z. 16) und „*τὸν ἥλιον ἐκλείπειν ἐξ ὑποδρομῆς σελήνης*", eine Theorie, die niemand je einem Babylonier auch nur plausibel hätte machen können.

[1] Griech. Denker[2] p. 421 zu S. 36 oben hat Gomperz (1902) auf den Papyrus Rhind und die Diskussionen der Aahmesschrift durch Eisenlohr und Bretschneider hingewiesen. Ebenda ist auch von Thales und den babylonischen Finsternisprognosen die Rede. Den schönen Verweis bei Gomperz S. 423 (zu S. 41 unten) über die voranaximandrische Kartographie bei den Ägyptern — natürlich handelt es sich da nicht um Weltkarten, sondern um kleine topographische Skizzen zu praktischen Zwecken — vermisse ich bei Burnet p. 53. Schultz, Altjonische Mystik 1906 S. 145 hat zuerst auf die oben S. 333 Fig. 43 abgebildete, babylonische „Weltkarte" in diesem Zusammenhang hingewiesen. So aufklärend diese Analogie ist, so unverantwortlich ist es — nebenbei bemerkt — „sich den Thales im Besitz einer Erdkarte zu denken" (Schultz a. a. O. S. 136) oder gar die „Zeichnungen, welche Thales in den Sand entworfen haben mag" (! ibid. S. 132), rekonstruieren zu wollen (S. 140 ff.), obwohl die Alten die Karte des Anaximander ausdrücklich als die erste erklären.

[2] Siehe oben S. 196$_5$, 197$_2$.

[3] Burnet a. a. O. p. 9[2].

Gomperz" verweist; eine Darstellung der orphischen Theogonie fehlt überhaupt, trotzdem der Verfasser — und zwar erfrischenderweise ohne sich in litterargeschichtlichen Kleinkram einzulassen, nur mit Rücksicht auf den „savage character"[1] des Mythus — ihr hohes Alter, gegen Zeller, anerkennt. Überhaupt ist alles religionsgeschichtliche Beiwerk bei Burnet ziemlich stiefmütterlich behandelt, und wenn auch grobe Unrichtigkeiten vermieden sind,[2] so merkt man doch auf Schritt und Tritt, daß dem Verfasser ein weiterer Überblick über dieses Gebiet abgeht. Seinen grundsätzlichen Standpunkt — den er natürlich bei der Behandlung eines Pythagoras oder Empedokles ohneweiters verlassen muß — scheint er in den Thales gewidmeten, allein wie weiter unten gezeigt werden soll, selbst für diese wenig greifbare Persönlichkeit keineswegs zutreffenden Worten[3] zu verraten: „if he had any religious beliefs at all, we may be sure they were quite unconnected with his cosmological theory".

Einen wesentlichen Fortschritt gegenüber all den bisher erwähnten Forschungen sehe ich erst in Theodor Gomperz' 1895 in erster, 1902 in zweiter Auflage erschienener, lebendig und persönlich geschriebener Geschichte der Griechischen Denker. So wenig sich auch die ganze Anlage der einleitenden Abschnitte dieses Buches, abgesehen von den vielen geistvollen und anregenden Einzelbeobachtungen in der Ausführung, von den auch sonst an dieser Stelle in den älteren Werken zu findenden Betrachtungen über griechische Wesensart und Religion, über die Weltanschauung der homerischen Epen und die Kosmogonie des Hesiod entfernt,[4] so dankenswert sind doch die gelegentlichen Ausblicke auf orientalische Parallelen, die Gomperz vor allem bei der Erörterung des

[1] a. a. O. p. 94. In der Tat gehört eine willige Phantasie dazu, um sich mit Zeller einen stoischen Dichter vorzustellen, der seinen Lesern nichts besseres als Menschenfressermythen vorzusetzen wußte, bezw. ein Publikum von feinster hellenistischer Kultur, das sich solche Alfanzereien als neue und zeitgemäße Theologie hätte aufreden lassen.

[2] Schiefheiten fehlen nicht durchaus. So wenn es p. 98 heißt „Greek states could never pardon the introduction of new gods", wenn p. 91 der rein ritualistische Charakter der orphischen Bewegung behauptet und ihr jede spezifische Doktrin als solche abgesprochen wird (cf. p. 90; „it would be wrong to suppose, that Orphicisme ... sugested any definite doctrines to philosophers"). Auch die Behauptung (p. 87), daß die orphischen Orgeonen ihr eigentliches Heim in Attika hatten, „but spread with extraordinary rapidity especially in Southern Italy and Sicily", wird durch die Berufung auf Eduard Meyer nicht besser.

[3] a. a. O. p. 51.

[4] Vollkommen neu ist nur die auf Rohdes Forschungen gestützte lehrreiche Darstellung des antiken Seelenkults und Seelenglaubens, Griech. Denker[2] I, 27 ff.

Pherekydes[1] und der orphischen Überlieferungen[2] zu eröffnen versucht, mehr aber noch sein kräftiges und entschiedenes Eintreten für die methodische Zulässigkeit solcher Erörterungen.[3] Er kennt und würdigt mit vollem Verständnis die geschichtliche Bedeutung der damals im Archiv von Amarna eben neuentdeckten diplomatischen Korrespondenz für die Erkenntnis der internationalen Beziehungen und eines in gewisser Beziehung einheitlichen altorientalischen Kulturgebietes in vorgriechischer Zeit, eine Einsicht, die noch an Bedeutung gewinnt, seit es sich herausgestellt hat, daß das Babylonische als internationale Kultursprache unmittelbar durch das Aramäische[4] abgelöst worden ist, sodaß der ganze nächste Orient in dieser Hinsicht der griechischen Welt nahezu in Gestalt eines einzigen Sprachgebietes gegenübergestanden sein muß, dem die Hellenen noch dazu in historischer Zeit die neuentdeckte Buchstabenschrift entlehnt hatten. Das Wichtigste aber ist, daß Gomperz sich durchaus zur wünschenswerten Klarheit über die Bedeutung der kleinasiatischen Kultur als Bindeglied zwischen Hellas und dem ferneren Orient durchgerungen hat.[5] Gegenüber dieser breiten Berührungsfläche abendländischer und morgenländischer Kultur verliert der Streit um die Geschichtlichkeit der bewußten Reiseberichte, um die phönizische Abkunft des Thales — die Gomperz übrigens für glaubwürdig hält — u. dgl. seine frühere Bedeutung. Das Verdienst der richtigen Ableitung des orphischen Chronoskultes vom eranischen Zrvanismus,[6] die durch die

[1] Vgl. oben S. 203[2. 5].

[2] cf. oben S. 443[1].

[3] a. a. O. S. 77—79, vgl. oben S. 203[5].

[4] cf. Cowley, in der Einl. zu Sayce-Cowleys Ausgabe der aramäischen Papyri von Syene p. 20: „archeological evidence demonstrates, that as far back as the eight century B. C. Aramaic had become the lingua franca of Western Asia". Burnet (p. 21[1]) hätte daher nicht einwenden dürfen, daß diese internationale Verkehrssprache einer fernen, von den Griechen des 7. Jahrhunderts ganz vergessenen Vorzeit angehörte.

[5] Vgl. S. 422 (zu S. 32 Z. 8 von unten) über Lydien als Vorland babylonisch-assyrischer Kultur, über Herodot I 29, der den Hof von Sardes als Sammelpunkt der jonischen Weisen schildert; Gomperz' Quelle ist dabei das überaus anregende Buch von Georges Radet, La Lydie et le monde Grèc au temps des Mermnades, Paris 1893, gewesen.

[6] Zur richtigen Würdigung dieser Einsicht in die Bedeutung des Chronoskultes, vgl. man etwa Zeller, Phil. d. Griech.[4] I, 81[1]: „Unter dem Chronos des Pherekydes versteht man gewöhnlich die Zeit ..... Aber doch ist es kaum glaublich, daß ein so altertümlicher Denker diesen abstrakten Begriff unter den ersten Urgründen aufgeführt hatte"! Mit Rücksicht darauf, „daß Feuer, Wind und Wasser sich beim Gewitter in der Atmosphäre bilden", erklärt Zeller den Chronos für einen Gott des Gewitterhimmels, eine Annahme, an der ihn „auch Conrads und Brandis'" — sehr begreiflicher! — „Widerspruch nicht irre gemacht haben".

oben neu herangezogenen Denkmäler eine so glänzende Bestätigung erfahren hat, und der fast ebensogut bewährten Annahme eines Zusammenhangs zwischen dem orphischen Seelenwanderungsglauben und der Sansaralehre der Inder durch persische Vermittlung,[1] wird daher durch die vielleicht etwas zu sehr im Stil des historischen Romans gehaltene Schilderung allenfalls möglicher persönlicher Beziehungen zwischen Griechen und Barbaren „beim Lagerfeuer, in Bazar und Karawanserei, auf sternerhellten Schiffsverdecken, und im trauten Dunkel des Ehegemachs", die Burnet[2] abgeschreckt hat, durchaus nicht beeinträchtigt.

Es ist klar, daß Gomperz unter diesen Voraussetzungen die verfehlte Zellersche Datierung der orphischen Grundschrift ablehnen und mit Lobeck, Kern und Diels[3] wenigstens eine Urform der rhapsodischen Theogonie dem sechsten, ja vielleicht schon dem siebten vorchristlichen Jahrhundert zuschreiben mußte. Zu bedauern ist nur, daß er sich in einer andern, für die Disposition jeder künftigen Darstellung der altgriechischen Philosophie grundlegenden Datierungsfrage,[4] diesmal mit Unrecht, an Diels angeschlossen hat. Infolge einer paläographisch leicht verständlichen Schwankung der Überlieferung[5] liegen nämlich zwei verschiedene Angaben über die Blütezeit des Pherekydes vor:[6] während Suidas bezw. dessen Quelle seine Blüte in die 45. Olympiade (600—597) d. h. an die Wende des siebenten und sechsten Jahrhunderts und zwar noch vor die für Thales aus jener Sonnenfinsternis des Jahres 585 v. Chr.

---

[1] Griech. Denk.[2] I, 103 verweist Gomperz mit Recht darauf, daß zur Zeit des Kyrus Inder wie Jonier unter einem persischen Herrscher standen, nachdem er S. 102 auf die formelhaften Übereinstimmungen der Ausdrücke vom „Rad" oder „Kreislauf der Geburten" hingewiesen hat. Wenn Burnet p. 162, trotz der Ausführungen v. Schröders und Gomperz', und trotzdem diese von einem Mann wie Furtwängler (antike Gemmen III, 162 f.) gebilligt worden waren, auf die vage Vermutung einer unabhängigen Parallelentwicklung animistischer Vorstellungen zurückgegriffen hat, so muß das als entschiedener Rückschritt bezeichnet werden.

[2] p. 21_1: „Gomperz 'native bride', who discusses the wisdom of her people with her Greek lord, does not convince me either. She would probably teach her maids the rites of a strange goddess, but she would not be likely to talk theology to her husband and still less philosophy or science".

[3] Vgl. zu den Bemerkungen im II. Bd. des Archivs f. Gesch. der Phil. S. 91 neuerlich desselben Verfassers Aufsatz „ein orphischer Totenpaß", Philotesia, Paul Kleinert dargebracht, Berlin 1907 p. 39 ff.

[4] Vgl. a. a. O. S. 70: „Pherekydes von Syros, gewiß nicht der älteste, wohl aber der erste .... zeitlich fixierbare Vertreter dieser Richtung .... hat um die Mitte des sechsten Jahrhunders eine in Prosa abgefaßte Schrift veröffentlicht" etc.

[5] $\overline{\text{ΜΘ}} = 45$ und $\overline{\text{ΝΘ}} = 59$ können wohl leicht miteinander verwechselt worden sein.

[6] Diels FVS[2] p. 504 Z. 20 (Diog. Laert. I, 121): „*γέγονε δὲ κατὰ τὴν πεντηκοστὴν καὶ ἑνάτην ὀλυμπιάδα*"; ibid. Z. 24 f. (Suidas) „*τετέχθαι περὶ τὴν* $\overline{\mu\varepsilon}$ *ὀλυμπιάδα*" (cf. oben S. 544_0).

berechnete Akmē stellt, würde Diogenes den Pherekydes erst in die Mitte des sechsten Jahrhunderts (Ol. 59) versetzen und ihn so zu einem jüngeren Zeitgenossen des Anaximander herabdrücken.

Diels hat nun sowohl in seinem alten Aufsatz im Archiv für Geschichte der Philosophie[1] als auch neuerdings in den Berliner Sitzungsberichten[2] dogmengeschichtliche Gründe ins Feld führen zu können geglaubt, die für eine Abhängigkeit des Pherekydes von Anaximander und daher mittelbar für den späteren Zeitansatz seines Wirkens sprechen sollen. Er stützt sich dabei ausschließlich auf zwei Bestandteile der Pherekydeischen Kosmogonie: erstens sei die Annahme anfangslos ewiger Urwesen dem *ἀγέννητον ἄπειρον* als *ἀρχή* bei Anaximander[4] nachgebildet, zweitens aber sieht er in dem „Flügelbaum" den er für das „Gerüst der Erde"[3] erklärt, ein Symbol für die Theorie des Anaximander von der „freischwebenden Erde" („*γῆ μετέωρος*"). „Wer daran zweifelt", meint Diels, „daß die Pentemychos angeregt ist von der milesischen Naturphilosophie, muß nachweisen, daß die beiden in den bisherigen Kosmogonien nicht vorkommenden Ideen — Ewigkeit der Prinzipien, nicht allmähliche Emanation aus einem Urwesen — zweitens das freie Schweben der Erde — nicht etwa Schwimmen auf dem Wasser — anderswoher bezogen sind." Von dieser Forderung ist die eine Hälfte sehr leicht erfüllbar, die andere bricht heute ohneweiters in sich zusammen: wie Pherekydes zu seiner durchaus ungriechischen Annahme anfangsloser Götter kommen mußte, ist ja oben[5] bereits ausführlich auseinander gesetzt worden; was aber den „Flügelbaum" als „Symbol" für das Freischweben der Erde anlangt, so sollte der Gedanke in Diels eigenen Augen schon dadurch gerichtet sein, daß er, wie Chiappelli[6] nachgewiesen hat, zuerst von — Röth[7] ausgesprochen worden ist. Schon gleich nachdem sich Diels zu dieser u. a. auch von Eduard Meyer[8] angezweifelten Ansicht bekannt hatte, wendete Chiappelli[9] mit Recht

[1] I S. 14.

[2] Jahrgang 1897 S. 147 Anm.

[3] Vgl. oben S. 322$_{2-4}$.

[4] FVS^2 p. 14 Z. 5.

[5] S. 372 f. und 535 f.; vgl. Diodor II 30 über die „chaldäische" Lehre von der Ewigkeit und Anfangslosigkeit der Welt.

[6] Rendiconti dell' Academia dei Lincei 1889 V, 1 p. 231.

[7] Gesch. der abendländischen Philosophie II, 1 p. 168.

[8] Gesch. d. Altert. II, 762.

[9] a. a. O. p. 235. Chiappelli gebührt, nebenbei bemerkt, auch das Verdienst (S. 232 f.) zuerst das „*φᾶρος πεποικιλμένον*" des Pherekydes mit dem „*ποίκιλμα Χρόνου τέκτονος σοφοῦ*" bei Kritias und dem am „Webstuhl der Zeit" gewobenen „lebendigen Kleid der Gottheit" in Goethes Faust verglichen zu haben.

ein, daß *ὑπόπτερος* wohl „geflügelt“, aber deshalb noch lang nicht „schwebend“ bedeute. Wie treffend der Einwand war, wird nunmehr ein Blick auf die vorstehend gesammelten Abbildungen des „Flügelbaumes“[1] zur Genüge dartun.

Nach allem, was oben[2] zur Erklärung dieser Denkmäler beigebracht worden ist, bedarf es wohl keines weiteren Wortes, um nachzuweisen, daß das Symbol mit der *γῆ μετέωρος* des Anaximander auch nicht das mindeste zu tun hat.

Entfällt so jeder noch so unbedeutende Anlaß, den Pherekydes für jünger als Anaximander und für abhängig von diesem zu halten, so treten dafür umsomehr die nun auf der Hand liegenden Argumente in den Vordergrund, die im Gegenteil für den weiter zurückgreifenden Ansatz bei Suidas sprechen: und zwar erstens die hochaltertümliche, noch durchaus mythologisch theogonische Form des „Siebenwinkel“buches, zweitens aber der Umstand, daß die Alten unmöglich einerseits den Pherekydes als den ältesten philosophischen Prosaschriftsteller bezeichnen,[3] andrerseits aber ihn für jünger halten konnten als Anaximander, der doch zweifellos in ungebundener Rede geschrieben hat.[4]

Dadurch ergibt sich dann aber eine ganz andere Gruppierung der ältesten griechischen Kosmogonien, als man sie in den bisherigen Darstellungen zu finden gewohnt ist.

Während man nämlich bisher Pherekydes und die Orphiker mit Hesiod oder gar mit den jüngeren, unter den Namen des Musaios, Akusilaos oder Epimenides gehenden Theogonien zusammenfaßte und abseits von der, nach dem Vorgang des Aristoteles, mit Thales begonnenen Reihe von philosophischen Systemen im engeren Sinne behandelte, wird es sich nunmehr empfehlen, eine besondere Gruppe von Dichtungen, — mit Hesiod,[5] der kyklischen, von Pro-

---

[1] Siehe oben Fig. 66—69.

[2] S. 590 ff.

[3] Suidas bei Diels FVS[2] p. 504 Z. 27 f.: *„πρῶτον δὲ συγγραφὴν ἐξενεγκεῖν πεζῷ λόγῳ τινὲς ἱστοροῦσιν“*, cf. id. FVS[2] p. 505 *Z.* 8 *„πρῶτος δὲ ἱστορίαν πεζῶς ἐξήνεγκε (Ἑκαταῖος), συγγραφὴν δὲ Φ. · τὰ γὰρ Ἀκουσιλάου νοθεύεται“*.

[4] Vgl. das schöne Fragment oben S. 489[4]. Die fälschlich dem Thales zugeschriebene *„Ναυτικὴ ἀστρολογία“* des Phokos von Samos war in Versen abgefaßt (Diels FVS[2] p. 499 Z. 14 cf. p. 11 Z. 10 und 13), die Unechtheit der Prosaschrift des Akusilaos war den Alten selber (s. vor. Anm.) wohlbekannt.

[5] Wolfg. Schultz (altjonische Mystik, Wien 1907 S. 66) schilt allerdings die Philosophiehistoriker, die sich wenig oder nichts für ihre Zwecke von Hesiod erwarten „dünkelhaft“. Aber ich muß bekennen, daß mich die subtilen Ausführungen des Verfassers („die Entstehung der Welt nach Hesiod“, Wien 1906 Sep.Abdr. Mon. Jud., und der

klos[1] ausgeschriebenen und der angeblich in der homerischen *Διὸς ἀπάτη* benützten Theogonie[2] an der Spitze — die ein ausschließlich litterargeschichtliches und mythographisches Interesse bieten und auch nicht einen Gedanken enthalten, den die griechische Philosophie weiter spinnen hätte können, von vornherein beiseite zu lassen. Überlegungen genealogischer Art, das primitivste Gedankenband, das menschlicher Geist zwischen verschiedenen kosmischen Gewalten zu schlingen vermochte, sind in diesen Gedichten ausschließlich zur Anwendung gebracht. Die an den kleinen griechischen Höfen herumfahrenden Sänger, die, dem innersten Sinn echtgriechischen Glaubens der Anaktenzeit entsprechend, in Zeus vor allem den hehrsten Ahnen der herrschenden Geschlechter, den Stammvater der *διοτρεφεῖς βασιλῆες* zu preisen liebten und die jeweils am Orte heimischen mythologischen Überlieferungen als Lieder vom Leben und Leiden der glanzumstrahlten Vorfahren der Herrschergeschlechter vorzutragen gewohnt waren, sind eben im Lauf der Zeit auch dazu fortgeschritten, dem Göttervater selbst eine Ahnenreihe aufzubauen, zu der die alten verdrängten Götter der Ureinwohner und eine Reihe von Naturgewalten, die der lebenden Religion mehr oder minder fremd geblieben waren, ja sogar blutlose von Fall zu Fall ersonnene Personifikationen gleichmäßig herhalten mußten. Für die Geschichte der Philosophie hat die vergleichende Betrachtung dieser Schriften nur eine höchst untergeordnete Bedeutung.

Abschnitt über Hesiod in den Aushängebogen des II. Bandes der „altjonischen Mystik“) über das hauptsächlich durch Athetesen verteidigte „System“ in der verworrenen Kosmogonie des schwerblütigen Böoters nicht von diesem Dünkel zu heilen vermocht haben. Ich unterschreibe jedes Wort, das Gomperz und Burnet der Theogonie des Hesiod gewidmet haben. Gewisse Bestandteile, wie das urzeugende *Χάσμα* (cf. oben S. 397$_1$) oder die Titanenliste (oben S. 265$_3$), Gottheiten wie Phorkys und Keto (oben S. 153$_7$), Uranos und die Hekatoncheiren, von allem aber die durch Einfügung des homerischen Heroenzeitalters verunklärte Abfolge von fünf, nach Metallen geordneten Menschengeschlechtern, verknüpfen Hesiod mit prähellenisch-kleinasiatischen Überlieferungen, denen er auch seine bemerkenswerten Kenntnisse über Sternbilder, Stern-Auf- und Untergänge verdanken dürfte. Das ist aber auch alles, was sich in diesem Zusammenhang über ihn sagen läßt.

[1] Chrestom. ed. Westphal, Metr. Gr. p. 233, 16 ff., cf. Susemihl, De theog. orph. etc., Greifswald 1890 p. VII, 38.

[2] Von der Existenz einer solchen — vgl. Gruppe, Kulte und Myth. I, 613 ff.; Dyroff, Quellen der Iliasdiask., Würzb. Progr. 1891 — bin ich nicht sehr überzeugt. Es ist durchaus nicht „ausgeschlossen, daß im 5. Jahrh. oder noch früher jemand aus den zerstreuten Andeutungen der Ilias eine Theogonie zusammenzudichten versuchte“. (Gruppe, ML s. v. Orpheus 1121$_{18}$ ff.). Homer selbst, bezw. der Dichter von *Ξ* bezieht sich natürlich auf ein theogonisches System, das aber noch keineswegs selbständig aufgezeichnet gewesen sein muß.

Im scharfen Gegensatze zu diesen gedanklich unfruchtbaren Göttergenealogien stehen nun nach den Ergebnissen der voranstehenden Untersuchungen zwei untereinander eng verwandte, glücklicherweise in verhältnismäßig bedeutenden Bruchstücken erhaltene Kosmogonien, in denen die Wurzelfäden fast aller irgendwie bedeutenden vorsokratischen Gedankensysteme in auffälligster Weise zusammenzulaufen scheinen: ich meine natürlich die große sog. „rhapsodische" Theogonie der Orphiker und das „Siebenwinkel"buch des Pherekydes von Syros.

Zum Beweis des engen Gedankenzusammenhangs, der zwischen diesen Lehrgebäuden und der folgenden Entwicklung der griechischen Philosophie besteht, genügt eine kurze Zusammenfassung und Wiederholung des oben Ermittelten.

Pherekydes und jener „große Unbekannte" einer erst zu bestimmenden Zeit, der sich als Verfasser der rhapsodischen Theogonie unter dem Namen „Orpheus" birgt, gehen beide von der Gottheit der unendlichen, anfangslos ewigen Zeit aus, die bei beiden *ΧΡΟΝΟΣ*, mindestens bei Pherekydes aber durch wortmystische Verknüpfung dieses Namens mit einer religionsgeschichtlich ganz verschiedenen Mythengestalt[1] auch *ΚΡΟΝΟΣ* genannt wurde.[2] Der Orphiker bezeichet dieses Urwesen überdies mit den isopsephischen[3] Attributen *ΑΓΗΡΑΤΟΣ*[4] und *ΑΠΕΙΡΟΣ*,[5] von denen Pherekydes wenigstens das

---

[1] Vgl. oben S. 383—386.

[2] Vgl. oben S. 342 f. Für die orphische Theogonie ist dieselbe Gleichung durch fr. 38 (oben S. 397$_1$ cca. fin.) wahrscheinlich gemacht, wenn man sich auch mangels irgend einer Andeutung nicht genau vorstellen kann, wie das Urwesen und eine Gottheit etwa der dritten Generation einander gleichgesetzt werden konnten. Wahrscheinlich sind zwei Kronosse — etwa so wie die unten zu besprechenden drei *Νύκτες* —, ein uranfänglicher und ein titanischer, unterschieden gewesen; ähnlich wäre dann an eine erste und zweite Rhea zu denken. Vgl. orph. fr. 140 p. 209 Abel die „*δευτέρα Ἀφροδίτη*".

[3] Vgl. oben S. 506$_2$.

[4] Unmittelbar ist dieses Beiwort nur für den Chronos der von Hellanikos und Hieronymus (vgl. oben S. 393$_1$) überarbeiteten orphischen Theogonie bezeugt (siehe oben S. 392$_3$). Da jedoch schon Sophokles Antigone 604 vom „*ἀγήρως Χρόνος*" spricht, und Kritias (oben S. 392$_4$) mit diesem Epithetum sein Spiel treibt, da der Gebrauch von *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* für das Urwesen des Anaximander gesichert ist (oben S. 506$_2$, unten S. 666$_{2.3}$) und „*ἀθάνατος καὶ ἀγήρως*" stehende epische Formel ist, wird kein Vernünftiger das Beiwort den späten Bearbeitern in die Schuhe zu schieben wagen.

[5] Der oben S. 422$_2$ abgedruckte Vers (fr. 83 p. 184 Abel), in dem der „*ἀπείριτος Αἰών*" — *ἀπείριτος* und *ἀπειρέσιος* sind die dem Hexameter angepaßten homerischen Formen des Wortes — neben der *Φύσις* steht, wird von Proklos mit der schlichten Angabe „*παρ' Ὀρφεῖ*" angeführt. D. h., er stammt aller Wahrscheinlichkeit nach nicht aus einer besonderen Schrift, sondern aus den regelmäßig den exegetischen Übungen der Neuplatoniker (cf. Zeller III^4 p. 822$_4$, 840$_0$ über Syrians und Proklos' Kommentare)

eine oder das andere gekannt und gebraucht haben muß.[1] Mindestens der sog. Orpheus verwendet synonym mit Chronos auch den sonst zuerst bei Heraklit überlieferten, aber schon bei Anaximander sicher vorauszusetzenden[2] Gottesnamen *AIΩN*.[3] Die Veranlassung zur Wahl gerade dieses Wortes konnte in der Isopsephie der Namen *NYΞ* und *AIΩN*, der mystischen Veranschaulichung jener durch Bakchylides verbürgten Syzygie der orphischen Zeitgottheit mit der Weltenurnacht mit großer Wahrscheinlichkeit aufgezeigt werden.[4] Da beide Theogonien die Zeit als mannweibliches Wesen auffassen, hat man wohl die zwei isopsephischen Namen als Ausdruck der männlichen und der weiblichen Wesensseite dieses einen Urzwitters aufzufassen, und demgemäß anzunehmen, daß der Orphiker sich den Urzustand als grenzenlose Finsternis — *NYΞ AΠΕΙΡΟΣ* (**128** = 2^7) —, das Licht aber, in Gestalt des inmitten der Nacht auftauchenden, von Chronos „ersonnenen“ *Αἰθήρ*,[5] als entstanden vorstellt, im Gegensatz zu Pherekydes, dem das Licht d. h. Zas-Aithēr als urewig gilt.

Neben Nyx sind jedoch noch andere bezeichnende Namen für die weibliche Wesensseite der Zeitgottheit überliefert. Zunächst wohl *ΦΥΣΙΣ*,[6] und zwar nicht im späteren, philosophisch verfeinerten Sinn des Wortes, sondern in der Wortbedeutung von „Wachstum“, „Werden“,[7] etwa entsprechend dem von Proklos[8] bei der Erörterung des Chronos in der rhapsodischen Theogonie dreimal wiederholten Gedanken „*ὅπου γὰρ γένεσις ἐκεῖ*

---

zugrunde gelegten Rhapsodien. Daß nur diese von den Neuplatonikern benutzt werden, sahen schon Lobeck, Aglaoph. p. 466; Rohde, Psyche[4] II, 415; Holwerda, Mnemosyne 1894 p. 378 f.

[1] Ich erschließe das aus dem oben S. 454 erörterten Umstand, daß der Psēphos von *XPONOΣ* (100) und *ΠΥΡ ΠΝΕΥΜΑ ΥΔΩΡ* (185) nur durch Hinzufügung des Psephos 81 den im Zusammenhang erforderlichen Jahrespsephos 366 ergibt. Also muß im Text mindestens eines der bei dem Orphiker verbürgten Epitheta *ΑΠΕΙΡΟΣ* oder *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* verwendet worden sein, wenn anders nicht an das dem pherekydeischen „*ἦν αεί*“ entsprechende *ΑΓΕΝΗΤΟΣ* zu denken ist. Die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß alle drei Epitheta, die zusammen mit *XPONOΣ* den Zahlenwert $343 = 7 \times 7 \times 7$ ergeben, schon der ältesten Schicht dieser Litteratur vertraut waren.

[2] Vgl. oben S. 506$_2$.

[3] Vgl. oben S. 423 über die Isopsephie von *AIΩN ΑΠΕΙΡΟΣ* mit dem pherekydeischen Titelsymbol *ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ* (128). Daraus allein auf Anwendung des Namens *Αἰών* bei Pherekydes zu schließen, wäre jedoch zu gewagt.

[4] Vgl. oben S. 391$_{6, 10}$ und 422.

[5] Abel p. 171 sqq. Nr. 52.

[6] Vgl. oben S. 396$_4$ und 422$_2$.

[7] So gebraucht *φύσις* z. B. Empedokles fr. 8; Diels, FVS[2] p. 175 Z. 18 (von Diels ibid. Z. 34 treffend mit „Geburt“ übersetzt).

[8] Abel fr. orph. p. 170 Nr. 50.

καὶ Χρόνος“.[1] Dieser Kennzeichnung des Urzustandes als einer Zeit zeugungskräftigen „Werdens“ gemäß, wird die Gottheit Physis in dem ihr gewidmeten orphischen Hymnus[2] „*πατήρ, μήτηρ, τροφὸς*[3] *ἠδὲ τιθήνη*“[3] genannt. Wie Chronos „*ποικίλτης*, „*σοφὸς τέκτων*“ und „*πολιὸς τεχνίτης*“,[4] heißt sie „*πολυμήχανε μῆτερ, παντοτεχνὴς πλάστειρα*“[5] und wird mit Schmiedearbeit beschäftigt,[6] ja feuerhauchend[7] vorgestellt. Die „*πέπλα Χρόνου*“ sind natürlich identisch mit den sieben *στολαί* der Physis,[8] den selbstgewebten Kleidern der „Dea Natura“.[9] Naturgemäß ist sie „*κινησιφόρος*“,[10] „*ἀενάῳ στροφάλιγγι*[11] *θοὸν ῥύμα δινεύουσα*“. Zum wortmystischen Ausdruck dieses wirbelnden „Fließens“ (*ῥύμα* für *ῥεῦμα*) im Urzustand muß der alte Namen der kleinasiatischen Quellmutter[12] herhalten: *ΡΕΑ* (23) = „*τὸ ῥέον*“ gilt als weibliche Wesensseite des *ΚΡΟΝΟΣ* (88) = *χρόνος*,[13] wobei sich die Psephoi der Namen zur mystischen Zahl **111** ergänzen. Der weltenbildende Wirbel dieses Urstromes umfaßt in seinem Schwunge allbeherrschend den Kosmos, daher heißt die Physis „*πανδαμάτωρ, παντοκράτειρα*,[14] *κυκλοτερής*“[14] ja geradezu „*πεπρωμένη Αἶσα*“.[15] Dazu stimmt vortrefflich, daß in der orphischen Theogonie des „Hieronymus und Hellanikos“ Anankē, die wesensgleich ist mit Adrasteia, die weibliche Erscheinungsform des Chronos bildet:[16]

[1] Zur Verbindung der Begriffe *Χρόνος* und *Γένεσις* vergleiche man, daß hymn. orph. III$_2$ (oben S. 391$_7$) die Nyx als „*γένεσις πάντων*“ angerufen wird. Man wende ja nicht ein, daß Begriffe wie „Physis“ und „Genesis“ zu abstrakt sind für diese Frühzeit. Denn erstens ziemt es sich, nach den Quellen die Zeit, und nicht die Quellen nach vorgefaßten Meinungen über die Zeit zu beurteilen, zweitens aber sind diese Begriffe in ihrer Grundbedeutung um nichts abstrakter als viele der hesiodeischen Allegorien, jedenfalls aber primitiverer Struktur als der Begriff *Χρόνος* selbst.

[2] X$_{18}$ Abel p. 63.

[3] Vgl. zu *τροφὸς* und *τιθήνη* oben S. 478$_0$: „*Νὺξ τροφὸς θεῶν*“; dazu die Anrufung der Physis als „*ἐννυχίη*“ im sechsten Vers des angeführten Hymnus.

[4] Siehe oben S. 110 Nr. 52; S. 227$_1$ und Nachtr.; cf. 412 f.; dazu S. 98 und Nachtr.

[5] Hymn. orph. X$_{1, 20}$.

[6] Oben S. 222$_0$.

[7] Orph. hymn. X$_{26}$ „*πυρίπνους*“; vgl. oben S. 445 Fig. 56 und S. 446$_3$.

[8] Vgl. oben S. 387$_{14}$ mit 102 Nr. 34; naassenisch ist nur die Verschmelzung der orphischen Physis mit der annähernd homophonen ägyptischen Isis.

[9] Siehe oben S. 221$_5$ und 229$_2$.

[10] Orph. hymn. X$_{21}$ f.

[11] Vgl. Nonn. Dionys. XXXVI$_{423}$: „*Αἰὼν . . . Χρόνου στροφάλιγγα κυλίνδων*“.

[12] Vgl. oben S. 381.

[13] Abel p. 161 fr. 38 cit. oben S. 397$_1$ unten.

[14] Hymn. orph. X$_{2, 3, 23}$.

[15] ibid. Vers 26.

[16] Vgl. oben S. 391$_1$, dazu S. 396$_5$, *Μοῖρα* mit Chronos gepaart. Im orphischen Hymnus an die Nacht (III, 8 ff., Abel p. 60) lese ich: „*ἡμιτελές, Χθονίη ἠδ' Οὐρανίη πάλιν*

ΦΥΣΙΣ (86) und *ΑΝΑΓΚΗ* (35) sind ja durch ihre mystisch bedeutsame Buchstabensumme ($121 = 11 \times 11$)[1] verbunden, *ΑΔΡΗΣΤΕΙΑ*[2] ($1 + 4 + 17 + 7 + 18 + 19 + 5 + 9 + 1$) ergibt überdies den bekannten Psēphos **81** von *ΑΠΕΙΡΟΣ, ΑΓΗΡΑΤΟΣ* etc., so daß *ΝΥΞ* (47) *ΑΔΡΗΣΤΕΙΑ* (81) = **128** = 2^7 in der Tat wieder mit *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* ein isopsephisches Paar bildet und daher an dem fatalistischen Einschlag der orphischen Vorstellungen vom weltbildenden Chronos nicht gut gezweifelt werden kann.

Ein weiteres Merkmal dieser zunächst als Unendlichkeit in der Zeit aufgefaßten Urgottheit ist zweifellos die räumliche Grenzenlosigkeit gewesen. Selbst wenn der *ΤΟΠΟΣ*, der bereits in den weiter unten[3] zu besprechenden Apophthegmen des Thales neben „Chronos“ genannt wird, und bei dem Altpythagoräer Petron[4] mit *ΧΡΟΝΟΣ* auch zahlenmystisch verknüpft war, weder bei Pherekydes, noch bei dem „Rhapsoden“ genannt gewesen ist,[5] so bleibt doch bei beiden[6] die zweifellos gleich-

αὐτή || *ἐγκυκλίη* (vgl. oben S. 651$_{14}$ die „*κυκλοτερὴς Φύσις*“) „*παίκτειρα*“ (zur „*Νὺξ παίκτειρα*“ vgl. den „*Αἰὼν παίζων*“ oben S. 507$_1$) „*διώγμασιν ἠεροφοίτοις . . . δεινὴ γὰρ Ἀνάγκη πάντα κρατύνεις*“ und fasse Anankē als orphische Epiklese der Nyx, sowie hym. orph. X$_{13}$ Abel p. 63 *Δίκη* als Epiklese der Physis erscheint. Daß in den orphischen Rhapsodien (fr. 109, Abel p. 194) Adrasteia mit ihrer Schwester Idē (der Name ist eine Hypostase der „Idaia Mētēr“, d. h. ebenso wie Adrasteia eine Wesensform der Kybele; siehe oben S. 391$_2$ und Nachträge) zwar zu den „in der Nacht verweilenden Göttinen“ („*θεὸς τῶν μενουσῶν ἐν τῇ Νυκτί*“) gehört, ohne aber mit der *Νύξ* ganz zu verschmelzen, wird niemanden irre machen. Denn diese von „Melissos“ und „Amaltheia“ gezeugte Adrasteia kann nicht die uranfängliche sein und wird sich zu ihr wie der titanische Kronos und die „zweite“ bezw. „dritte Nacht“ zu ihren vorweltlichen Doppelgängern verhalten. Alle diese Verwicklungen und Abspaltungen beweisen, daß die rhapsodische Theogonie längst nicht mehr am Anfang, sondern vielmehr schon näher beim Ende der „orphischen“ Mythopoiie gestanden haben muß.

[1] z. B. = *ΑΤΤΙΣ* + *ΚΥΒΕΛΗ*, cf. oben S. 468$_6$, dazu etwa S. 478$_1$.

[2] Diese zahlensymbolisch charakteristische, auch mit *ΑΡΤΕΜΙΣ* (81) isopsēphische, zwischen dem gewöhnlichen Adrasteia und dem jonischen *Ἀδρηστείη* (oben S. 391$_2$) in der Mitte stehende Form ist einerseits als kleinasiatischer, theophorer Stadtnamen (Gruppe, Hdb. 751$_2$), andrerseits in der orphischen „*Εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον*“ Vers 36 (Abel p. 58) überliefert.

[3] S. 661—665.

[4] Vgl. oben S. 618$_2$.

[5] Auch hier verfängt der Einwand, daß *Τόπος* ein allzu abstrakter Begriff für eine so alte Kosmogonie sei, durchaus nicht. Vgl. Gomperz, Griech. Denk.^{2} I, 417 zu S. 33$_9$ ff. über die Nacht, den Morgen, den Tag, den leeren Raum u. s. w. in einer Kosmogonie der Maoris (Bastian, Allerlei aus Volks- und Menschenkunde I, 307). Fr. orph. 52 p. 171 f. Abel „*τὴν . . . ἐσχάτην ἀπειρίαν, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὕλη περιέχεται . . χώρισμα μὲν γάρ ἐστιν, ὡς χώρα τῶν εἰδῶν καὶ τόπος, οὔτε δὲ πέρας οὔτε πυθμὴν οὔτε ἕδρα περὶ αὐτήν*“ *κτλ.* wird das Chaos als *τόπος* bezeichnet; ob aber das Wort selbst dem Originaltext angehört, bleibt zweifelhaft.

[6] Vgl. oben S. 397$_1$ und 477.

sinnige Vorstellung einer uranfänglichen, grenzenlosen „Höhle“ der Nacht bezw. der Zeit,[1] auf die sich ohnezweifel der Ausdruck „Chaos“ [2] bei den Orphikern bezieht. Entsprechend der in beiden Kosmogonien nachweisbaren Personifizierung des Urzustandes gilt dieser von Platon „Schoß des Werdens“ genannte Urschlund buchstäblich als kosmische *MHTPA*.[3] Demgemäß ist diese „Höhlung“ auch durchaus nicht leer,[4] sondern erfüllt von dem kosmischen Samenstrom der Gottheit[5] gedacht. Daß dieses göttliche Sperma als Gemisch aller Stoffe zu verstehen ist, ergibt sich daraus, daß die Urgottheit Physis in ihrem Hymnus[6] das Epitheton *ΠΟΛΥΜΙΚΤΟΣ* (16 + 15 + 11 + 20 + 12 + 9 + 10 + 19 + 15 + 18 = 145) führt, das zu allem Überfluß noch mit dem Pherekydeischen Kunstausdruck *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ* (145), dem Symbol der Göttermischung aus den fünf, erst in fünf Winkel getrennten Urstoffen[7] isopsephisch ist.

Aus diesem Urgemisch scheiden sich nun in beiden Kosmogonien die Einzelstoffe aus: bei dem Orphiker erscheint mitten im Chaos plötzlich der Lichtstoff *Αἰθήρ*, sodaß hüben und drüben von diesem Glanz die noch ungeschiedenen Massen als „*σκότος ἀζηχές*“ und „*σκοτόεσσα ὀμίχλη*“ [8] sichtbar werden.[9] Diese Abscheidung, die von dem Aithēr als Prinzip aller Trennung[10] eingeleitet wird, würde zu einer vollen Auflösung des Alls geführt haben, wenn nicht die Gottheit eingegriffen hätte, bezw. die Abscheidung hatte vielleicht schon bedrohliche Fortschritte gemacht, als Chronos versuchte, die auseinanderstrebenden Gegensätze wieder zur Einheit zurückzuführen.[11] Im großen Mischkrug der

---

[1] Vgl. oben S. 616 f. und 397$_1$ „*Χάος Ἀνάγκης*“.

[2] fr. orph. Nr. 38 p. 162 ABEL: „Chaos sempiternum (=*αἴδιον*) immensum (= *ἄπειρον*) ingenitum (= *ἀγέννητον*)“.

[3] Vgl. oben S. 397$_1$ über die Isopsephie von *ΧΑΟΣ* und *ΜΗΤΡΑ*, sowie über Rhea als „*μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα*“.

[4] fr. orph. 52 p. 171 ABEL „*δηλοῖ δὲ* (sc. *Χάος*) *οὐ χώραν, ἀλλὰ τὴν ἀπειροειδῆ καὶ πεπληθυσμένην τῶν θεῶν αἰτίαν*“.

[5] Vgl. oben S. 461$_2$ und 481 f.

[6] Orph. hymn. X$_{11}$.

[7] Vgl. oben S. 354$_2$.

[8] In der Theogonie des Hieronymus und Hellanikus (fr. 36 und 48) erscheint hier der „*Ἔρεβος ὀμιχλώδης*“. Dieser auch bei Hesiod *Θ* 123, in der orphischen Parodie des Aristophanes FVS^2 p. 472 Z. 8 und in der Kosmogonie des Akusilaos FVS^2 p. 512 Z. 24 mit Nyx gepaarte *Ἔρεβος* ist ebenso wie *Ἠρικαπαῖος* = ארך אפים semitisch und zwar gleich עֶרֶב ʿereb „Abend“, „Abenddunkel“.

[9] fr. orph. Nr. 52 ABEL p. 172 f.

[10] ibid.: „*τὸ δὲ πέρας ὁ Αἰθήρ, ὅτι καὶ οὗτος ὁ Αἰθὴρ τὰ πάντα περατοῖ*“ *κτλ.*

[11] Vgl. oben S. 442$_1$.

Nacht[1] — ein schönes Gleichnis für das Verschwimmen aller Einzelerscheinungen im abendlichen Dunkel — sollen die Stoffe durcheinander gerührt und wie in einem Schmelztiegel ($XΩNH$[2] = 22 + 24 + 13 + 7 = **66**) zu einem Gusse verschmolzen werden. Unruhig und unwillig, sich zu einer Einheit zu verbinden,[3] wogt die Masse hin und her und erzeugt „*μυρίας ἀτελεῖς κράσεις*“ — d. h. die vielen Gottheiten die „Orpheus zwischen Chronos und dem erstgeborenen Phanes einführt“.[4] Endlich aber schließt sich der Urstrom, genauer gesagt, jenes wogende Meer[5] des Urgemisches — wie eine Luftblase im umgerührten Wasser zu entstehen pflegt[5] — von Zeit und Notwendigkeit im Wirbel bewegt,[6] zu einem Kreise zusammen und formt ein rundes Gebilde;[7] der Gott ersieht den Augenblick und schmiedet aus dem Lichtstoff, der sich zu Anfang abgeschieden hat, eine feste Schale um die eiförmige Blase, die er fürs erste in eine strahlende, aus Glanz gewobene Hülle eingefangen hat.[8] Aber auch diese *ἕνωσις* soll nicht von Dauer sein. Bevor der Wirbel in die Eischale eingeschlossen werden konnte, hat er, wie der Strudel im Wasser die Luft einschluckt,

---

[1] Oben S. 449[3] und 448[5]. Vgl. *χάσμα* und *κρατήρ* nebeneinander in der Vision des Aridaios bei Plut. de sera num. vind. XXII/III p. 454—466 BERNARDAKIS.

[2] „*ὥσπερ ἐν χώνῃ κατὰ μέσον ῥυῆναι τοῦ παντός.*“ Dies und das Folgende aus fr. orph. Nr. 37 p. 160 f. ABEL. Ich habe den Zusammenhang absichtlich aufgelöst, um in die selbst etwas chaotische Schilderung Ordnung bringen zu können. *ΧΩΝΗ* soll natürlich an Chaos anklingen.

[3] „*. . τῆς τετραγενοῦς ὕλης . . . καὶ ὅλου ἀπείρου τινὸς βυθοῦ* (*ΒΥΘΟΣ ΑΠΕΙΡΟΣ* = 12 × 12; cf. oben S. 397[1]) *ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένου . . καὶ κεχηνότος καὶ εἰς γέννησιν ζῴου δεθῆναι μὴ δυναμένου*“ *κτλ.*

[4] cf. fr. orph. Nr. 50 p. 170 (Damaskios): „*. . οὐ πολλοὺς θεοὺς ὑφίστησιν* (sc. Orpheus) *ἀπὸ τοῦ Χρόνου μέχρι τοῦ πρωτογόνου Φάνητος;*“

[5] „*. . συνέβη ποτὲ αὐτοῦ τοῦ ἀπείρου πελάγους ὑπὸ ἰδίας φύσεως περιωθουμένου κινήσει φυσικῇ εὐτάκτως ῥυῆναι ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ αὐτό, ὥσπερ ἴλιγγα . . . ὥσπερ γὰρ ἐν ὑγρῷ φιλεῖ γενέσθαι πομφόλυξ,*“ *κτλ.* Der Ausdruck *ΠΕΛΑΓΟΣ* (16 + 5 + 11 + 1 + 3 + 15 + 18 = 69) gehört wegen seiner Isopsephie mit *ΣΠΕΡΜΑ* (69; siehe oben S. 462[1]) gewiß zum Urtext.

[6] „*. . . χρόνῳ φερομένη ἡ ὕλη . .*“

[7] „*. . . σφαιροειδὲς παντοχόθεν συνειλήθη τὸ κύτος.*“

[8] Vgl. oben S. 387[14], 397[3] und 442[1]. Die *νεφέλη*, die neben dem *ἀργὴς χίτων* in diesem Zusammenhang (fr. 48 ABEL; cf. die dort fehlende Stelle Damask. f. 162v: „*οὐχὶ δὲ καὶ Ὀρφεὺς ἀπὸ τοῦ ᾠοῦ παράγει καὶ τῆς νεφέλης ῥαγείσης τὸν πολυτίμητον Φάνητα;*“) genannt wird, muß entweder mit SCHUSTER (oben S. 522[2]) in *κελύφη* geändert oder nach dem oben S. 467[0] Beigebrachten erklärt werden. Vielleicht ist der geschmiedete Äther das eherne Himmelsblau und die Eischale, der gewebte *ἀργὴς χιτών* oder *ὑμήν* (oben S. 111[1]) das Eihäutchen, die *νεφέλη* das Weiße im Ei oder der Wolkenhimmel, das Gelbe allein aber die *γόνιμος ὕλη*.

saugend etwas vom Atem (*πνεῦμα*) der Urgottheit in sein Innerstes gerissen. Durch diesen göttlichen Hauch befruchtet,[1] gärt und keimt nun die wieder zur „*γόνιμος ὕλη*“ gemischte, langsam in glühende Bruthitze geratende Masse weiter und gebiert den absichtslos in der geschilderten Weise von Chronos gezeugten „Leuchter“ Phanes.[2]

Der öffnet als zaubergewaltiger „Schlüssel“ (*ΚΛΗΙΣ* = 55) die kunstreichen Schlösser und Bänder, mit denen der Werkmeister Chronos die Schweißungsnähte der geschmiedeten Eischale versichert hat,[3] bringt den vormals unbewegt starren Äther zum Schmelzen[4] und sprengt so die Haft der Elemente. Die Winde fahren nach allen Seiten aus der Hülle,[5] die aufwärts lodernden Flammen heben die eine Eihälfte als Himmel nach oben,[6] die andere sinkt herab, erfüllt von dem Bodensatz des Alls, Erde und Wasser vermischt zum schlammigen *βόρβορος*, zur *ἴλυς* des Unterweltsgottes Pluton,[7] der die wirklich Toten, d. h. nach orphischer Ansicht, die Ungeweihten, Unerlösten in Banden hält. Zwischen Himmel und Erde aber steht Phanes, der die beiden Urwesen erst durch seine Geburt voneinander getrennt hat, nun als verbindendes Liebesprinzip, als Eros in der Mitte, bis er — aus irgend einem unbekannten

---

[1] „*ἔπειτα ἐν ἑαυτῷ κυηθὲν ὑπὸ τοῦ κατειληφότος θειώδους πνεύματος ἀναφερόμενον προέκυψεν εἰς φῶς μέγιστον ἀποκύημα κτλ.*“ Die Vorstellung vom eingeschluckten göttlichen Atem versteht man am besten aus den pythagoreischen Parallelen; Arist. Phys. III, 4, 203a 6 „*οἱ μὲν Πυθαγόρειοι . . . εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον*“. In die Sprache des oben besprochenen Fragments zurückübersetzt heißt das: im wogenden *ἄπειρος πέλαγος* entsteht eine Blase, d. h. ein begrenzter Raum, Wirbel oder dergl., rundherum bleibt das „Unendliche“. Dazu oben S. 422$_1$, ebenfalls pythagoreisch aus Aristoteles: „*ἐπεισάγεσθαι ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε*“ (cf. S. 462$_0$ aus dem Pythagoreer Petron den *χρόνος* als *ἀπορροή* des um die endliche Welt hingedehnten *Αἰών*) „*καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί*“; cf. Aet. II, 9$_1$, DIELS Dox. 338$_{13}$: „*οἱ μὲν ἀπὸ Πυθαγόρου ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενόν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ.*“ Das „Unendliche“ ist also wohl auch schon nach altorphischer Lehre mit dem „Hauch“ oder der „Hauchseele“ (über *Χρόνος* als „*ψυχὴ κόσμου*“ siehe oben S. 441$_2$) der Gottheit wesenseins gedacht. Diesen Hauch zieht der Urwirbel der Materie ins Innere der Endlichkeit.

[2] Vgl. oben S. 398$_3$.

[3] Oben S. 440$_6$; cf. S. 423$_2$.

[4] cf. ABEL p. 219 fr. Nr. 167 „*τήκων αἰθέρα δῖον ἀκίνητον πρὶν ἐόντα || ἐξανέφηνε θεοῖς*“ (gemeint sind die oben S. 654$_4$ erwähnten Götter) „*δῶρον κάλλιστον ἰδέσθαι || ὅν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητα*“ *κτλ.*

[5] fr. 67 p. 180; cf. oben S. 398$_1$.

[6] Vgl. oben S. 398 zu den Flammen in Abb. 47 S. 397.

[7] ABEL p. 161 fr. 38: „*τὸ μὲν κατώτερον αὐτῆς* (sc. *τῆς τοῦ κύτους ἔνδοθεν γονίμου ὑποληφθείσης ὕλης*) *πρῶτον ὥσπερ ὑποσταθμὴ ὑπὸ τοῦ βάρους εἰς τὰ κάτω ὑποκεχώρηκεν ὃ διὰ τὴν ὁλκότητα καὶ διὰ τὸ ἐμβριθὲς καὶ πολὺ τῆς ὑποκειμένης οὐσίας πλῆθος Πλουτῶνα προσηγόρευσαν Ἅιδου τε καὶ νεκρῶν βασιλέα εἶναι ἀποφηνάμενοι.*“

Grund — die Welt ungnädig verläßt und sich damit begnügt im überweltlichen Raum die grenzenlose, vorher in kalte Nacht gehüllte Ewigkeit wärmend zu umleuchten,[1] ein Vorgang der als Paarung des Phanes mit der Nacht aufgefaßt wird.[2] Nur ein Abglanz dieses Urlichtes[3]

[1] Vgl. oben S. 418—421.

[2] cf. fr. 59 p. 176: „*καὶ πρῶτος καταλάμπεται ὁ οὐρανὸς ὑπὸ τοῦ θείου φωτὸς τοῦ Φάνητος· τὴν γὰρ Νύκτα ἡνῶσθαι αὐτῷ φησί*“, dazu fr. 91 p. 188: „*Φάνητος καὶ Νυκτὸς ἡνομένων ἀλλήλοις νοητῶς*“ (als *γάμος* läßt Proklos den Vorgang nicht gelten, weil beide Urwesen Zwitter sind); endlich fr. 73: „*ὁ δέ γε Φάνης . . ἀνυμνεῖται θῆλυς καὶ γενέτωρ, παράγει τε τὰς Νύκτας καὶ τῇ μέσῃ σύνεστιν ὁ πατήρ* || *᾽αὐτὸς ἑῆς γάρ παιδὸς ἀφείλετο κούριον ἄνθος᾽.*“ Zur Mehrzahl von *Νύκτες* fr. 127 p. 204 „*διὰ τῶν τριῶν νυκτῶν*“ vgl. fr. 60 p. 176: „*Τριῶν γὰρ παραδιδομένων Νυκτῶν παρ᾽ Ὀρφεῖ τῆς μὲν ἐν αὐτῇ μένουσης τῆς πρώτης, τῆς δὲ τρίτης ἔξω προελθούσης, τῆς δὲ μέσης τούτων.*“ Die hyperkritische Annahme von Lobeck, Agl. p. 503, Kern, De theog. p. 6, Holwerda, Mnemosyne 1894 p. 311, daß diese Dreiteilung neuplatonische Willkür ohne Anhalt im Text der Rhapsodien sei, gilt mir als durchaus verfehlt. Gewiß sind die Ausdrücke *μένειν* und *προιέναι* (emanieren) neuplatonisch, aber nichts ist wahrscheinlicher, als daß schon die Theogonie, wie sie zwei Aphroditen (fr. 140) und zwei Kronosse (oben S. 649$_2$) unterschied, auch drei Nyktes gehabt hat. Abgesehen von Phanes selbst, dessen Mondzüge S. 403 erörtert wurden, hat wohl der ganze Mythus vom silberglänzenden Ei, das sich im Schoß der Nacht bildet, um dann in eine dunkle und eine helle Hälfte auseinander zu brechen, bevor er auf die Tag- und Nachthälfte des Weltalls bezogen wurde, die Mondphasen beschreiben sollen (vgl. oben S. 441—443 über *Κληίς* als Symbol der Mondsichel; die ungewiß im Erdlicht schimmernde Neumondscheibe, das *ᾠὸν ἀργύφεον*, wird mit dem Schlüssel oder dem Krummesser der ersten Lichtsichel gespalten und teilt sich beim Halbmond in zwei Hälften). Da ist es nun gewiß leicht verständlich, daß die Weltenurnacht den drei, in so vielen Mythen erwähnten Nächten der monatlichen Mondverdunkelung gleichgesetzt wird. In der kosmogonischen Ausweitung des Mythus hat man dann die erste Nacht zu der allem menschlichen Erkennen unzugänglichen, mit dem Urlicht in der „Höhle“, dem *ΣΠΕΟΣ = ΑΔΥΤΟΝ* = **72** (nach fr. 72 p. 181 Abel, cf. fr. 84 p. 184; „*ἐν ἀποῤῥήτοις*“ fr. 38, cf. oben S. 422$_1$ und S. 616 „vix adeunda deis, nostraeque impervia menti spelunca“) verharrenden Weltennacht gemacht, die von ihr emanierende (*προελθουσα*) aber zur sinnenfälligen Nacht der endlichen Welt, die eine als Mutter, die zweite als Tochter des Phanes gedeutet. Nach den oben S. 411$_2$ angeführten Parallelen kann nicht bezweifelt werden, daß Phanes deshalb *αὐτόγονος* (oben S. 388$_7$), wie der eigeborene Brahma svayam̃datta und die „sich selbst gebärende Frucht“, der babylonische Sin (oben S. 520$_2$), genannt wird, weil er noch ungeboren sich mit seiner eigenen Mutter vereinigt. Die Frucht dieses mystischen Bundes ist die zweite Nacht, die Tochter — und Schwester — des Phanes. Auch ihr wohnt der Vater bei und zwar noch im *ἄδυτον* (fr. 84 „*ταῦτα πατὴρ ποίησε κατὰ σπέος ἠροειδές*“). Dasselbe gilt von der dritten Nacht; sie gebiert die Dikē (fr. 60 p. 176 „*τὴν δὲ τρίτην ἀποτίκτειν φησὶ τὴν Δικαιοσύνην*“), die himmlische Lichtjungfrau, die nach Parmenides fr. 1$_{14}$ (cf. orph. fr. 110 p. 195 Abel) am Eingang der Höhle zwischen dem Reich der Nacht und des Tages steht. Diese dritte Nacht, die Mutter der Gerechtigkeit, dürfte es sein, die schließlich von Phanes das Szepter der Weltherrschaft als zweite Regentin empfängt (fr. 85 p. 185 f.).

[3] Vgl. dieselbe Vorstellung Genes. r. XVII, 5 Mon. talm. I p. 187 Z. 33 Nr. 671 „ein Abglanz des Lichtes der Höhe ist das Sonnenrad (חמה בגלגל)“. Vgl. über das Verhältnis

dringt, vom Äther zurückgeworfen, als Sonnenlicht in die endliche Welt[1] hinab; überdies ersinnt Phanes zur Erleuchtung der irdischen Nacht eine Scheibe, in der Form und Beschaffenheit der eben entstandenen Erde ähnlich,[2] die als Mond, wie ein zweites *κάτοπτρον*, ihrerseits wieder das Licht der selbst durch Spiegelung entstandenen Sonne widerstrahlt, während Phanes einsam den himmlischen Olymp, die Außenseite der oberen Eihälfte, umtanzt.[3] Eine weitere Reihe solcher Erdenwelten, die das Sonnenlicht — aus größerer Entfernung natürlich — widerstrahlen, schafft der Urleuchter in den Sternen.[4]

Dieser erste Aufzug des großen Weltentstehungsschauspiels ist bei Pherekydes wesentlich vereinfacht dadurch, daß dem Theologen von Syros die Erde oder doch — um in späteren Ausdrücken zu sprechen — als „*στοιχεῖον πρὸ τῶν στοιχείων*“, die Chthoniē und die Sonne, oder doch der Zēn Helios[5] und dann folgerichtig wohl auch der Mond bezw. Chronos-*Mēn[6] als unentstanden gelten. Immerhin sind die Vorgänge im wesentlichen die gleichen: im Chaos, dessen Erwähnung verbürgt

---

des ersterschaffenen Lichtes zum Sonnen- und Mondlicht Exod. r. XXXV$_1$, Gen. r. III, 6, XI, a. a. O. p. 186 f. Nr. 668—670.

[1] fr. 59 p. 176: „*Πρωτόγονόν γε μὲν οὔτις ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν*
εἰ μὴ Νύξ ἱερὴ μούνη · τοὶ δ'ἄλλοι ἅπαντες
θαύμαζον καθορῶντες ἐν αἰθέρι φέγγος ἄελπτον
τοῖον ἀπέστιλβε χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος.“

D. h. nur die Urnacht sieht das Urlicht von Angesicht zu Angesicht, die „andern“ sehen bloß den Widerschein des leuchtenden Körpers im Äther. Mit den „andern“ sind zunächst die Götter gemeint (ibid.: „*πρῶτον ἐποίησε τὸν Φάνητα καθορώμενον ὑπὸ τῶν θεῶν*“), nachher aber gilt das Gleiche auch von den im folgenden entstandenen Menschen. Fr. 79 p. 183: „*καὶ φύλακ' αὐτὸν* (sc. *ἥλιον*) *ἔτευξε κέλευσέ τε πᾶσιν ἀνάσσειν*“ würde nahelegen, daß mit dem wiederstrahlenden Äther nicht der ganze, seit Anfang vorhandene Glanzstoff, sondern eine von Phanes aus Äther gefertigte Sonnenscheibe gemeint ist. Nur bin ich wegen fr. 90 p. 188 (Achilles Tatius) „*ὁ τοῦ Ὀρφέως οὐρανὸς οὖρος καὶ πάντων φύλαξ*“ nicht sicher, ob Proklos nicht fälschlich einen auf Uranos gehenden Vers auf die Sonne bezogen hat.

[2] cf. fr. 81 p. 184: „*μήσατο δ' ἄλλην γαῖαν ἀπείριτον, ἣν τε σελήνην*
ἀθάνατοι κλήζουσιν, ἐπιχθόνιοι δέ τε μήνην
ἣ πόλλ' οὔρε' ἔχει, πόλλ' ἄστεα, πολλὰ μέλαθρα.“

[3] fr. 167 p. 219: „*ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον . . .*
πρῶτος δ'ἐς φάος ἦλθε, Διώνυσος δ'ἐπεκλήθη
οὕνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον.“

[4] fr. 1 p. 141 Aet. II, 13: „*Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι* (d. h. Heraklides Pontikus mit Berufung auf die Pythagoräer) *ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε καὶ αἰθέρα ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι . ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται.*“ Ich sehe keinen Grund, diesen Zeugen zu mißtrauen.

[5] Siehe oben S. 361$_3$.

[6] Siehe oben S. 535.

ist,[1] d. h. in der μήτρα des zwitterhaften Chronos[2] spaltet sich sein γόνος in drei himmlische Ströme, einen aus Wasser, einen aus Luft, einen aus Feuer;[3] die werden dann bei der „Theokrasie“ wieder ineinandergemischt,[4] und es entstehen, je nach der Vorherrschaft des einen oder des andern Stoffes in den κράσεις, entsprechend den orphischen, vor Phanes entstandenen „unvollkommenen“ Göttern die niederen oder Elementargottheiten, Ogēniden oder Meerdämonen, Luftgeister oder Winde und Feuerdämonen, rundäugige, d. h. wohl als Sterne am Himmel zu denkende Kyklopen.[5] Vom Weltei scheint nicht die Rede gewesen zu sein, wohl aber entspricht dem von Chronos als ätherisch silberglänzende Eischale geschmiedeten und als „glänzendes Kleid“ gewobenen Himmel die Webe des Weltenmantels durch den pherekydeischen Zeus-Eros, dem orphischen schlammgeborenen Pluton der pherekydeische Erdensohn Ophiōneus.[6]

Beide Theogonien führen ferner in einem gegebenen Augenblick die erste Liebe und die neueingesetzte Ehe zwischen zwei Gottheiten ein. In der rhapsodischen Theogonie scheint es mehrere Fassungen dieses genealogischen Ausgangspunktes der Götterstammtafel gegeben zu haben,[7] indem einerseits, wie bei Pherekydes, Himmel und Erde,

[1] Siehe oben S. 477₁.

[2] Oben S. 397₁.

[3] Oben S. 443 f., 481—484.

[4] Oben S. 448.

[5] Oben S. 454 ff.

[6] cf. oben S. 530₁.

[7] Plato kannte eine, in der die von Himmel und Erde abstammenden Gottheiten Okeanos und Thetys den Hochzeitsreigen eröffneten. Wie diese Anordnung denkbar ist — eine Frage, die Zeller I⁵, 89₆ sich sonderbarerweise nicht zu beantworten vermochte, zeigt die in den Pseudo-Clementinen (fr. orph. Nr. 38, Abel p. 162 f.) angeführte, bemerkenswerte Fassung, wonach die erstentstandenen Götter Uranos und Gaia sich nicht paaren — offenbar weil Eros die endliche Welt verlassen hat —, sondern jeder für sich Nachkommen erzeugen: der Himmel allein bringt die sechs Titanen mit Okeanos an der Spitze, die Erde die sechs Titaniden — unter ihnen Thetys — hervor. Erst diese zwei γενεαί vermählen sich untereinander, wobei immer abwechselnd ein Himmelsgott, als erster von ihnen Okeanos, — wie die gefallenen Engel der Genesis — durch die Verbindung mit einer Erdtochter nach unten gerissen, und eine Erdtochter von ihrem himmlischen Gatten in die Höhe entrafft wird — etwa wie Rhea von Kronos. Hierzu stimmt es dann sehr einfach, daß Okeanos und Thetys die erste Ehe stiften. Trotzdem kann die Theogonie der Clementinen nicht die dem Plato bekannte Fassung sein, denn dort ist erstens Thetys „ὁμομήτωρ“ mit Okeanos, zweitens erscheinen Okeanos und Thetys nicht unter den zwölf Titanen und Titaniden, sondern als deren Eltern; die zwei durch ihre Ausschaltung freigewordenen Plätze nehmen — sehr bezeichnenderweise — der bei Hesiod ganz nebensächlich behandelte Fisch- und Beilgott Phorkys

andererseits, wie bei Homer,[1] Okeanos und Thetys — die göttliche „Meermuschel", eine Epiklese der Aphrodite mit der Muschel — als Götterurahnen erscheinen. Beide Theogonien knüpfen an den *ἱερὸς γάμος* nicht nur die Götter-, sondern auch die Menschengeschlechter an: Pherekydes läßt sie dem Bunde des Himmels und der Erde entstammen,[2] dem orphischen Erweiterer von Ξ 246 ist der „*Ὠκεανὸς . . . γένεσις πάντεσσι . . . ἀνδράσιν ἠδὲ θεοῖς*".[3] Neben dieser orphischen Anthropogonie aus Wasser kommt jedoch eine Erschaffung (*πλαστουργία*)[4] von Menschen aus Erde durch Phanes,[5] der den Lehmgebilden eine Seele einbläst,[6] und überdies noch der zweifellos altorphische Mythus von der Entstehung der Menschen aus der Asche der durch Zeus' Blitzlohe verbrannten Titanen in den Rhapsodien vor.[7] Offenbar ist von drei verschiedenen Geschlechtern, dem goldenen unter Phanes, dem silbernen unter Chronos und dem zur Zeit des Dichters lebenden *τιτανικόν γένος* die Rede.[8] Wie

---

(cf. o. S. 153[7], 183[8]) und die dodonäische Taubengöttin Diōnē ein. Wieder eine andere Version als die platonische und die der Clementinen hat die dem Proklos (fr. 95 Abel p. 189) vorgelegene Fassung der Rhapsodien, wo die Erde allein „*λαθοῦσα τὸν Οὐρανόν*", also, wenn auch nicht parthenogenetisch, so doch in Zwietracht mit Uranos sieben Titanen — die ja auch im Sparagmos des Zagreus bezeugt sind — und sieben Titaniden, einschließlich des Okeanos und der Thetys, des Phorkys und der Dione, die hier alle Geschwister sind, gebiert. In dieser Fassung schließen also Gē und Uranos die erste Ehe, wie derselbe Proklos ja auch (fr. 91 p. 188 Abel) mitteilt. In der Theogonie des Hieronymus und Hellanikus zeugen Himmel und Erde im Verein die Moiren, Hekatoncheiren und Kyklopen (fr. 39 p. 164 Abel). Das dürfte auch in den Rhapsodien vorgekommen sein, weil es fr. 89 p. 187 Abel heißt: „*μετὰ γὰρ τὴν τῶν Νυκτῶν τάξιν τρεῖς εἰσι τάξεις τῶν θεῶν, Οὐρανοῦ, Κυκλώπων, Ἑκατογχείρων κτλ.*" Ich erörtere diese Varianten, weil sie deutlich zeigen, wie viele verschiedene Versuche gemacht worden sind, die herkömmlichen griechischen Göttergenealogien — vorzüglich Hesiod und Homer — an die spezifisch orphischen Lehren anzuknüpfen, bezw. wie viele Überarbeitungen und Varianten der Theogonie — vielleicht gleichzeitig — im Umlauf waren.

[1] Ξ 246 cf. 201.

[2] Vgl. oben S. 553 ff.

[3] Diesen nach Plutarch de fac. in orbe lun. 25 von Krates in den Homertext eingeschobenen Vers erwies Gruppe, Griech. Kulte und Mythen I, 617 f. als orphisch.

[4] Abel fr. 49 p. 169 (Malalās).

[5] fr. orph. 76 p. 182 Abel: „*τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος ὑπ' αὐτοῦ* (sc. *διὰ τῶν αὐτῶν τριῶν ὀνομάτων Μήτις Φάνης Ἡρικαπαῖος*) *τοῦ θεοῦ πλασθέντα ἐκ γῆς.*"

[6] fr. 76 p. 182 Abel.

[7] Das Fr. 236 p. 250: „*Δάκρυα μὲν σέθεν ἐστὶ πολυτλῆμον γένος ἀνδρῶν, μειδῆσαν δὲ θεῶν ἱερὸν γένος ἐβλάστησε*" hat Abel aus reiner Willkür unter die Orphica aufgenommen. „*φησί τις τὸν ἥλιον ὑμνῶν*" — d. h. der Verfasser irgendeines Sonnenhymnus, wahrscheinlich eines hermetischen — ist doch bei Proklos keine Art, den „Orpheus" zu zitieren.

[8] cf. fr. 85 und 244; dazu Rohde, Psyche[4] II, 120[2].

oben[1] gezeigt worden ist, knüpfen Pherekydes sowohl als auch die Orphiker an ihre anthropogonischen Mythen eine pessimistisch-dualistische Seelenlehre und das Dogma der Palingenesie in unaufhörlichen Weltenkreisläufen an — beides Lehren, die zur griechischen Volksreligion im schärfsten Gegensatz stehen.

Ferner führen beide einen urweltlichen Götterkampf vor, die Rhapsodien im engsten Anschluß an Hesiod und die sonstigen „Titanographien" eine Titanen-,[2] daneben vielleicht noch eine Gigantenschlacht,[3] Pherekydes aber, in einer dem kilikischen Typhonmythus und den Gigantomachien der Bildwerke näherstehenden Fassung, seine *Ὀφιονέως μάχη*,[4] von der auch das „Korybantikon" des Brontin[5] zu berichten wußte. Bei Pherekydes ist es überdies ziemlich durchsichtig, daß er an einen Kampf der Elemente denkt, die Erdsöhne auf der einen, der Himmelsgott mit den Feuer-, Wasser- und Windgeistern auf der andern Seite. Die *διακόσμησις* aller dieser Gewalten unter Zeus[6] begründet das Gleichgewicht der Weltordnung, ein Aufstand der einen oder der andern Schar kann diese wieder umstürzen. Vielleicht werfen die Möglichkeiten, die in diesem Verhältnis liegen, einiges Licht auf die sonst ungreifbare Andeutung einer späten Quelle,[7] den Tod der Götter, wer weiß, eine Art von Götterdämmerung bei Pherekydes betreffend.

Fragt man nun nach den gedanklichen Beziehungen zwischen diesen beiden Kosmogonien und den überlieferten Systemen jonischer Philosophie, so muß zunächst Thales abgesondert behandelt werden.

Denn, ganz abgesehen von dem einstweilen noch nicht zu erörternden Alter der übrigens doch auf keinen Fall vorthaletischen Rhapsodien, kann man den oben erörterten chronologischen Ansatz des Pherekydes um die 45. Olympiade herum gewiß für ungefähr richtig halten, ohne doch die Meinung jenes unbekannten Gewährsmannes — Apollodor? —, der den Pherekydes für etwas älter hielt als Thales, allzusehr ausbeuten zu wollen. Wenn also die beiden nach vorsichtiger Schätzung derselben Generation angehörigen Denker[8] den — sit venia verbo — „Stoffwechselzyklus" des Alls mit dem Wasser, d. h. aber das Jahr mit

---

[1] Vgl. oben S. 555 ff.
[2] Abel p. 191 fr. 100.
[3] cf. Abel p. 166 fr. 44.
[4] Oben S. 530—534.
[5] Oben S. 531 5.
[6] Oben S. 549.
[7] Oben S. 551 1.
[8] Vgl. oben S. 459 1 und 460 1.

dem Winter beginnen lassen, so kann ebensogut eine Abhängigkeit des Pherekydes von Thales, als der umgekehrte Fall vorliegen. Wahrscheinlich aber sind beide von demselben klassischen Homervers Ξ 246 abhängig, den schon die Alten[1] zum Vergleich mit Thales heranziehen, eine Annahme die um so wahrscheinlicher ist, als ja physikalische Deduktionen aus allegorisch gedeuteten Homerstellen für die altjonische Philosophie spätestens seit der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts nachweisbar sind,[2] und der Einfluß eben dieses Verses auch in der genealogischen Anordnung der rhapsodischen Theogonie gerade nach den ältesten Zeugnissen[3] klar am Tage liegt. Das hindert nicht, daß Thales eine Art wissenschaftlich-empirischer Begründung für eine Theorie gegeben haben mag,[4] die sein älterer oder jüngerer Zeitgenosse Pherekydes gewiß noch in rein mythischem Gewande, allenfalls mit Verwendung der Isopsēphie von *ΣΠΕΡΜΑ* und *ΠΕΛΑΓΟΣ* vorgeführt hat.

Was schließlich das persönliche Verhältnis des Thales zu jener besonderen geistigen Strömung anlangt, die gewiß geraume Zeit vor den künstlichen, ja verkünstelten Gedankengebäuden des Pherekydes und der erhaltenen Orphika, also auch vor dem Stifter der milesischen Schule eingesetzt haben muß, so möchte ich auf eine Reihe von bisher kaum beachteten thaletischen Apophthegmen[5] verweisen, die erst in dem hier verfolgten Zusammenhang ihre Bedeutung gewinnen. Sie sind freilich, wie Zeller[6] bemerkt, um nichts besser verbürgt, als die un-

---

[1] cf. Diels FVS[3] p. 8 Z. 38, p. 9 Z. 11; cf. p. 452 Z. 36.

[2] Vgl. die von Theagenes von Rhegium (um 530—520 v. Chr.) vorgetragene allegorische Deutung der homerischen Theomachie auf den auch bei Pherekydes und Anaximander (oben S. 489$_4$ und 541 f.) vorkommenden Streit der Elemente, Diels FVS[2] p. 511 Z. 16—24; ibid. p. 40 Z. 11 über die von Xenophanes aus *H* 99 abgeleitete Anthropologie, ibid. p. 111 Z. 45 über die Abhängigkeit der pythagoräischen Kosmologie von Θ 16; p. 294 Z. 24 f., p. 326 Nr. 48 über Metrodors von Lampsakos physikalische Homerauslegung. Im vorliegenden Zusammenhang scheint mir besonders die Nachricht des Aetios, Diels Dox. 340$_{11}$ ff., Thales habe zuerst den Himmel in fünf Zonen eingeteilt, von Interesse; denn, gleichgültig ob schon Thales oder erst die Pythagoräer diese Einteilung getroffen haben, abgeleitet ist sie jedenfalls von den $\pi\acute{\varepsilon}\nu\tau\varepsilon\ \pi\tau\acute{\upsilon}\chi\varepsilon\varsigma$ des homerischen Kosmosschildes (oben S. 312 f.). Der beste Beweis ist, daß die Pythagoräer ständig von einer $\ddot{\alpha}\nu\tau\upsilon\xi$ des Himmels sprechen (vgl. die oben S. 415$_4$ zitierte Stelle aus dem Theol. arithm., dazu Vers 6 f. des pythagoräisierenden homerischen Areshymnus; Procl. hymn. IV, 17; Epigr. adesp. 684, Pal. Anth. VIII, 1 und öfter); siehe über den Ausdruck Burnet, Early greek philosophy[2] p. 216$_3$.

[3] Vgl. oben S. 648$_2$, 659$_0$.

[4] cf. Burnet a. a. O. p. 49 f.

[5] cf. Diels FVS[2] p. 5 f. Z. 43 ff.

[6] I[5] S. 190.

zähligen andern Sprüche der „Sieben Weisen“ und allerdings möglicherweise dem Thales in irgend einer Spruchsammlung willkürlich zugeschrieben worden. Das eigentümliche ist nur, daß sie inhaltlich durchaus vereinzelt unter jenen „unzähligen andern“ Weisheitssprüchen, vorzüglich ethisch-gnomischer Natur dastehen. Wer sie also ohne tieferen Anlaß dem Thales beigelegt wissen will, ist gehalten, wenigstens einen annehmbaren Grund für diese Willkür ausfindig zu machen. Wie lauten nun diese Sprüche?

„*Πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός. ἀγένητον γάρ. κάλλιστον κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ· μέγιστον τόπος· ἅπαντα γὰρ χωρεῖ .... ἰσχυρότατον ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων. σοφώτατον χρόνος· ἀνευρίσκει γὰρ πάντα .... πρὸς τὸν πυθόμενον τί πρότερον γεγόνοι, νὺξ ἢ ἡμέρα, ‘ἡ νύξ’, ἔφη, ‘μιᾷ ἡμέρᾳ πρότερον’ ... τί τὸ θεῖον· ‘τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν’.*“

Sind diese Sätzchen alle apokryph und spät,[1] dann sind es durchgehends wertloseste Plattheiten. Wenn ein jüngerer Skribent von „Gott“ schlechthin spricht und ihn ungeboren, anfangs- und endlos oder Schöpfer der Welt nennt, so sind das für ihn Binsenwahrheiten, nicht besser als die Banalitäten über die Weite des Raumes, die Härte der Notwendigkeit, die Zeit, die schließlich alles an den Tag bringt, und die Nacht, die dem Tag vorangeht.

Wie aber, wenn hinter diesen geflügelten Worten alte Frag- und Antwortpaare, Rätselspiele, *Σύμβολα* und *Ἀκούσματα*, wie sie später aus der pythagoreischen Schule überliefert sind,[2] d. h. aber die aller Wahrscheinlichkeit nach urtümlichste, jeder philosophischen Schriftstellerei vorangehende Ausdrucksform des individuell überlieferten Gedankens[3] vorausgesetzt werden dürfte? Wenn Thales, dem die Verfassung eines *σύγγραμμα*, einer zusammenhängenden Darstellung ausdrücklich abgesprochen wird,[4] von dem Aristoteles zwar *ἀρέσκοντα*, nicht aber deren

[1] Der Satz über die Ankē wird schon bei Euripides Hel. 513 f. mit deutlicher Beziehung auf die (sieben) „Weisen“ zitiert: „*λόγος γάρ ἐστιν οὐκ ἐμὸς σοφῶν δ’ἔπος || δεινῆς Ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον.*“ Eurip. Alk. 965 ff.: „*κρεῖσσον οὐδὲν Ἀνάγκας ηὗρον οὐδέ τι φάρμακον Θρήισσαις ἐν σανίσιν, τὰς Ὀρφεία κατέγραψεν γῆρυς κτλ.*“ scheint dieselbe Maxime — wie schon v. Wilamowitz, Homer. Unters. p. 224 f. n. 27, und Susemihl, De theol. orph., Greifswald 1890, S. XVI, hervorgehoben haben — mit Berufung auf eine orphische Quelle oder doch Doktrin vorgetragen zu werden. Für ein Sprüchlein „Not kennt kein Gebot“ würde man nach Wilamowitz’ richtiger Beobachtung keine Berufung auf die *σοφοί* erwarten: anders natürlich, wenn gesagt sein soll, Ankē sei die mächtigste Göttin.

[2] Vgl. Diels FVS[2] p. 279 ff. Ohne Zweifel gehört zu dieser Gattung auch eine Symbolgruppe wie die oben S. 341 behandelte „Überschrift“ des pherekydeischen Buches.

[3] Zuerst ausgesprochen von Schultz, Altjonische Mystik, Wien 1907, S. 40 f.

[4] Siehe die Zeugnisse bei Zeller I[5] p. 186[2].

Ableitung und Begründung kannte, überhaupt nur solche Merksprüche hinterlassen hätte? Wenn die pointierende Begründung des zeitlichen Vorranges der Nacht — die schon der Umkehrbarkeit des Argumentes halber von jeher nur ein Witz gewesen sein kann — sophistische Zutat wäre und ein altes „*πρότερον Ἡμέρας Νύξ*“, ein Gegenstück zu einem zufällig nicht mehr in Spruchform überlieferten „*πρῶτον πάντων ὕδωρ*“ [1] übrig bliebe? Würde sich doch ein solches Symbolon ebenso wie die besprochenen orphischen Parallelen an die homerische Kosmogonie von *Ξ* 259, 261 nicht minder gut anschließen, als die Ableitung der Welt aus Wasser an *Ξ* 246! Wie wenn in einem alten „*τί τὸ πρεσβύτατον· θεός ἀγένητος*“ die zweifellos auch bei dem jüngeren Zeitgenossen des Thales, bei Pherekydes nachweisbare, gewiß nicht, wie Zeller [2] behauptet, erst von Xenophanes aufgebrachte Vorstellung der anfangslosen Gottheit steckte? Wenn das Symbolum „*τί τὸ θεῖον· τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν*“ sich geradezu auf die Gottheit bezog, die selber *ἀρχή*, *μέσον* und *τελευτή* [3] ist? Wenn sich ein „*τί τὸ σοφώτατον· Χρόνος*“ auf den urweisen, als Schicksalsbestimmer und „*προμηθεύς*“ alles vorauswissenden und als Polherrscher alles überschauenden, „nie untertauchenden“ [4] Chronos bezog? Wenn das „*τί τὸ κάλλιστον· κόσμος, ποίημα θεοῦ*“ im wörtlichsten Sinn auf den von Chronos gewobenen *κόσμος*, den Himmelsmantel verwiese?

Wie, wenn das „*τί τὸ ἰσχυρότατον· Ἀνάγκη*“ als Verherrlichung der wohlbekannten weiblichen Wesensseite der gleichen Gottheit, deren Kult schon bei Äschylos [5] als Merkmale der „Weisen“ erscheint, zu verstehen wäre? Wenn die Formel „*τί τὸ μέγιστον· Τόπος*“ sich am besten durch die in andern, gleichartigen Systemen [6] nachweisbare Verknüpfung der Begriffe *Τόπος-Χρόνος* erklären ließe? Dann müßte doch wenigstens der

---

[1] Man beachte, daß auch im Original der orphischen Kosmogonie der wogende und fließende Urzustand gleichnisweise (wegen *ΣΠΕΡΜΑ = ΠΕΛΑΓΟΣ*) als *ἄπειρον πέλαγος* bezeichnet wird (o. S. 654[5]). Zum Attribut *ἄπειρος* vgl. das homerische *ἀπείριτος πόντος* (*K* 195). Andrerseits soll Thales mit einem durchaus „orphischen“ Ausdruck die Erde als *ὑποσταθμή* des Wassers bezeichnet haben (cf. Semes. p. 74 ed. Mathäi).

[2] I[5] 191.

[3] Über diese Worte als Chronossymbol vgl. oben S. 341[2] und 478[4]. Schon in vorplatonischen orphischen Schriften (Diels FVS[2] p. 474 Nr. 6) war das Symbol auf Zeus übertragen worden (vgl. über diese Verschiebungen oben S. 536[7]). Die Variante „*Ζεῦς κεφαλὴ κτλ.*“ ist deshalb interessant, weil in der babylonischen Astrologie (GGGAO 102) der Kopf Jupitersymbol ist.

[4] Vgl. oben S. 389[1].

[5] Prometh. 935: „. . *οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί* . .“

[6] Siehe oben S. 618[2] und 652[4].

Unbekannte, der solche Sprüche dem Thales zuschrieb, damit eine bestimmte Absicht verfolgt haben. Er müßte haben zeigen wollen, daß Thales nicht dem Volksglauben anhing, für den doch das Weiseste wohl Zeus, das Stärkste etwa Herakles, der den Tod selber niedergerungen hatte, das Weiteste der Himmel, das Schönste die Helena gewesen wäre; nicht jener gemeingriechischen Religion, in der die Gottheit der Nacht keine irgendwie nennenswerte Rolle spielte, wo die Welt nicht als *κόσμος*, nicht als erschaffen und verfertigt, sondern als entstanden bezw. erwachsen galt, die dafür aber viel von der Geburt und dem Sterben, ja den Gräbern ihrer Götter zu erzählen wußte!

Ist diese Charakteristik der thaletischen Theologie aber unhistorisch, wie kommt es dann, daß der eingestandenermaßen vorzüglich beglaubigte und von niemandem je angezweifelte Satz „*πάντα πλήρη θεῶν*“ bezw. „*δαιμόνων*“ [1] so gut zu diesem Bilde paßt? Denn hier spricht nicht der Theophrasteische *δεισιδαίμον*, der in jedem Winkel Gespenster sieht, und auch kein primitiver Animismus, der alle Naturereignisse auf das Wirken besonderer Dämonen oder Sachgeister zurückführt, wie der Schilderer der Kobolde des Töpferofens in jenem reizenden homerischen Hymnus, sondern ein Mann, der sich gegen den Vorwurf, den Besuch irgendeines Heiligtumes, die Verehrung irgendeiner lokalen Gottheit zu vernachlässigen, damit verantwortet, daß seiner Meinung nach die ganze Welt voller Götter sei. Wer aber seine Götter sind, entnimmt man dann am besten aus den Parallelüberlieferungen über die andern jonischen Philosophen, von denen der eine vorzüglich die Luft,[2] ein zweiter das Feuer,[3] ein dritter das Wasser seinen Gott nennt,[4] ohne daß dabei

---

[1] Siehe die Zeugnisse bei Zeller I[5] 191[1].

[2] Vgl. über die Luft als Gott bei Anaximenes FVS[2] p. 19 Z. 19, bei Diogenes von Appollonia ibid. p. 335 Z. 21.

[3] cf. Diels FVS[2] p. 31 Z. 1: „*τὸ πῦρ θεὸν ὑπειλήφατον Ἵππασός τε ὁ Μεταποντῖνος καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἡράκλειτος.*“

[4] Vgl. Clemens Alex. strom. I, 52 p. 347: „*στοιχεῖα δὲ σέβουσι Διογένης μὲν τὸν ἀέρα, Θάλης δὲ τὸ ὕδωρ, Ἵππασος δὲ τὸ πῦρ . . . ἄθεοί τινες ἀνθρωπίσκοι. . . .*“ Die spätantike „*λατρεία τῶν στοιχείων*“ (Cumont rel. or. p. 247 f., cf. 323) gab dem Clemens eine gute Veranschaulichung der Theologie der altjonischen Hyliker. Darin liegt, trotz der mangelnden Urkundlichkeit, der Wert dieser Stelle. Nichts könnte verfehlter sein, als Burnets a. a. O. p. 74 und 265 vorgetragene Meinung, die griechischen Philosophen hätten die Elemente in einem andern als dem gewöhnlichen Sinn, d. h. nicht als „objects of worship“, *θεοί* genannt; besonders bei Empedocles sei „the use of divine names in the main an accident of the poetical form.“ Man braucht nur die orphischen Hymnen an Aither, an Hera als *Ἀήρ*, an Gē, an Okeanos, Thalassa und Nereus, an die Winde, an Hephaistos als Feuer oder den orphischen Schwur bei den Elementen zu lesen, um einzusehen, daß man den Weisen, die *ἄθεοι* im Sinn des Volksglaubens waren, deshalb noch nicht die vage und

die Göttlichkeit der andern Elemente von irgendeinem geleugnet würde; d. h. aber, der Satz bekennt jene Religion, die man im späten Altertum den „Kult der *στοιχεῖα*“ nannte, die Religion der „orphischen“ Schwurformel, die Götter eines Pherekydes oder später noch eines Epicharm und eines Empedokles. Nichts könnte besser dazu passen, als die Begriffe *Νύξ, Χρόνος, Τόπος, Ανάγκη, θεὸς ἀγένητος, ἀρχή-τελευτή* in den zitierten Apophthegmen, oder die weitere Nachricht, Thales habe die Unsterblichkeit der Seele — d. h. wohl irgendeine über die blutlosen Jenseitsvorstellungen des Schattenreiches im Volksglauben hinausgehende Eschatologie — gelehrt. Fürwahr, wenig Häretiker sind je ihrer Heterodoxie auf Grund so gewichtiger Beweise überführt worden, als sich in dem verhältnismäßig kargen Überlieferungsstoff für den „Orphizismus“ des Thales aufzeigen lassen!

Immerhin müßte man hier, wo kein Ketzerprozeß, sondern eine religionsgeschichtliche Untersuchung geführt werden soll, solange mit einem Urteil zuwarten, bis sich die Glaubwürdigkeit der angestellten Schlüsse durch die Untersuchung der ganzen milesischen, ja jonischen Schultradition überhaupt herausgestellt hatte.

In der Tat führt aber schon der erste Schritt in dieser Richtung aus dem Gebiet der Vermutungen auf festesten Grund und Boden hinaus. Denn bereits Anaximander, den die griechischen Doxographen zuerst nach Thales nennen, ja zu einem *ἑταῖρος, ἀκουστής, μαθητής* und *διάδοχος* des Thales[1] machen, arbeitet nachweislich gerade mit den vermuteten Gedankenverbindungen jener fraglichen Apophthegmen. Für ihn läßt sich nämlich jetzt — dank der Wiederentdeckung der alten Isopsēphismenrechnung durch Wolfgang Schultz[2] — die schon im Altertum heiß umstrittene Frage[3] nach der Natur seines *θεῖον*[4] mit Sicherheit dahin beantworten, daß er als Urzustand des Alls nicht etwa ein unpersönliches *ἄπειρον* angenommen hat — wie die doxographischen, anscheinend doch nicht auf das Original,

---

kultlose Religion des „je ne sais quoi“ in die Schuhe schieben darf, die erst die Neuzeit aufgebracht hat.

[1] Diels FVS[2] p. 13 Z. 3 und 29, cf. p. 12 Z. 36.

[2] Siehe oben S. 334[3]. Seither sind weitere Aufsätze desselben Verfassers: „Die Kosmologie des Rauchopfers nach Heraklit fr. 67“, Arch. f. Gesch. d. Philos. XXII p. 197—229; „Delphika und Ephesia Grammata“, „Philologus“, LXVIII S. 210 ff., „das pythag. Bohnenverbot“, Memnon II, 93 ff., „Rätsel aus dem hellen. Kulturkreis“ Mythol. Bibl. III, 1, Leipzig 1909 erschienen. In allen findet man interessante Zahlen-Buchstabensymbole erläutert.

[3] Vgl. die Diskussion bei Zeller I[5] 197—217.

[4] Vgl. oben S. 423[2] das drittletzte Zitat.

sondern auf eine verwässerte, der „allzu poetischen“ [1] Urform entkleidete Paraphrase zurückgehenden Berichte vermuten ließen — sondern, nichts anderes als eben die „orphische“ Urgottheit *ΧΡΟΝΟΣ* bezw. *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ.*[2] Legt man nämlich diese Götternamen und die männlichen Formen der für das Urwesen bezeichnenden Eigenschaftsworte zugrunde, so ergibt sich ein höchst künstliches zahlensymbolisches Gebäude,[3] das ebensowenig durch Zufall aus der unendlichen Anzahl solcher Fügungen, die die griechische Sprache darbietet, hervorgebracht worden sein kann, als — um ein berühmtes antikes Gleichnis[4] zu wiederholen — die *Κύριαι δόξαι* des Epikur sich aus einem aufs Gerate-

[1] FVS[2] p. 13 Z. 9 „*ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων*“; Stilkritik des Theophrast über das o. S. 489[4] angeführte Fragment, aus der sich jedoch keineswegs mit Sicherheit ergibt, daß Theophrast die ganze Schrift des Anaximander und nicht nur dieses vielleicht ex citato übernommene Sätzchen gekannt hat. Aristoteles (FVS[2] p. 14 Z. 42) zitiert die Worte „*ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον*“ in einer „gekoppelten“ Anführung „*ὥς φησιν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων*“, was wohl heißt, „die meisten (jonischen) Kosmologen mit Berufung auf Anaximander“. Fast alles, was das Altertum über das angebliche *ἄπειρον* vorbringt, ist eingestandenermaßen mehr oder minder hypothetisch. Die „*τῶν ἀρεσκόντων κεφαλαιώδη ἔκθεσις*“ des anaximandrischen Systems, auf die der Chronograph Apollodor von Athen nach seiner eigenen Angabe „zufällig einmal irgendwo gestoßen war“ (FVS[2] p. 12 Z. 7 f.), kann, wie schon der angeführte Ausdruck zeigt, nur eine kurzgefaßte, wohl der Schultradition entstammende Sammlung anaximandrischer Placita gewesen sein, wahrscheinlich dieselbe, die Aristoteles und Theophrast benützten. Über Anaximenes hat Theophrast eine eigene Monographie (DIELS, Dox. 103) verfaßt, über seinen größeren Vorgängen aber nicht — wohl nur infolge des mangelnden Materials. Auch die stärkere geschichtliche Nachwirkung des Anaximenes (siehe die treffenden Bemerkungen BURNETS a. a. O. p. 83), trotz seiner schwächeren Individualität, wird sich durch den frühen Untergang der Urschrift des Meisters in jenen unruhigen Zeitläuften am besten erklären. Lebt aber die Lehre des Anaximander schon der nächsten Generation nur noch im Munde des Anaximenes und seiner Jünger, deren „*λέξις ἁπλῆ καὶ ἀπέριττος*“ (FVS[2] p. 17 Z. 39) die Alten ausdrücklich mit der „poetischeren“ Form der Anaximanderschrift in Gegensatz stellten, dann erklärt sich die „Neutralisierung“ des *Αἰὼν ἄπειρος* zu einem farblosen „*θεῖον ἄπειρον*“ um so besser, als ja *ΠΝΕΥΜΑ*, das gleich zu besprechende Urprinzip des Anaximenes, tatsächlich generis neutrius ist. Allzu auffällig darf man sich natürlich auch bei Anaximander die mythologische Personifikation nicht mehr vorstellen. Wenn man bedenkt, wie unscheinbar sich — natürlich auch infolge der fehlenden Majuskelköpfe von Eigennamen — in dem S. 489[4] angeführten Fragment die Worte *ΧΡΟΝΟΣ* und *ΧΡΕΩΝ* darstellen, begreift man, daß auch hier eine esoterische, wesentlich die Zahlensymbolik erläuternde mündliche Belehrung — wie sie ja auch für Pherekydes und für die ganze Symbola- und Akusmatalitteratur anzunehmen ist — neben der Lehrschrift einhergegangen sein muß.

[2] Vgl. oben S. 423[2], wo ich die selbst in den erhaltenen Berichten noch erhaltenen Worte *αἰών* und *χρόνος* herauszuheben versucht habe.

[3] Vgl. oben S. 506[2] und den Nachtrag zu dieser Stelle.

[4] Vgl. DIELS, Elementum S. 1—3, Leipzig 1899.

wohl hingeschütteten Buchstabenhaufen von selbst hätten zusammenfügen können. Dieses ganze Sinnspiel aber würde durch Einsetzung der entsprechenden Neutra unbarmherzig zerstört.

Einen weiteren Beweis für die eben vorgetragene These bildet die eigentümliche Verwendung des mit *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) isopsephischen Begriffes *ΧΡΕΩΝ* neben *ΧΡΟΝΟΣ*,[1] die sich nur aus der Voraussetzung verstehen läßt, daß Anaximander die orphische Syzygie Chronos-Ankē oder Chronos-Adrasteia,[2] d. h. die Wesenseinheit der Zeit- und Schicksalsgottheit, in einer sowohl mit dem Gleichklang *ΧΡΟΝΟΣ* (100) *ΧΡΕΩΝ* (81) spielenden, als auch die Isopsephie mit *ΧΡΟΝΟΣ* (100) *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) wahrenden Form ausdrücken wollte. Der letzte, meines Erachtens entscheidende Umstand aber ist die verblüffende Tatsache, daß nun auch die Neueinführung des Begriffes *ΑΡΧΗ* (1 + 17 + 22 + 7) durch Anaximander[3] aufs einfachste durch die Isopsēphie dieses Wortes mit *ΑΙΩΝ* (47) erklärt wird, ein Zusammentreffen, das dem Mystiker geradezu als eine göttliche Beglaubigung des ganzen Systems erscheinen mußte.

Dadurch wird dann aber auch die enge Übereinstimmung, die zwischen dem weiteren Verlauf der Anaximandrischen Kosmogonie und der oben wiederhergestellten „orphischen“ Überlieferung besteht, von selbst verständlich. Wie dort Physis neben Chronos steht, so spricht auch Anaximander[4] von einem „Wesen“ oder „Werden des Unendlichen“. Diese *ΦΥΣΙΣ ΑΠΕΙΡΟΥ* (169) ist, wie er mit kindlicher Entdeckerfreude sieht, von gleichem Zahlenwert[4] mit dem *ΣΠΕΡΜΑ* (69) des *ΧΡΟΝΟΣ* (100). Daher übernimmt Anaximander die dem Pherekydes und den Orphikern geläufige Vorstellung des kosmischen Samenflusses, den er als „urewig“ erklärt. Für den Ausdruck „*τὸ γόνιμον*“ der theophrasteischen Doxographie[5] ist hier mit größter Wahrscheinlichkeit der zahlenmystisch bedeutsame, bei Pherekydes[6] gesicherte Ausdruck *ΓΟΝΟΣ* (64 = 2 × 2 × 2 × 2 × 2 × 2) in der Urschrift vorauszusetzen. „Urewiger Samen“ wird um so gewisser *ΑΙΔΙΟΣ* (56) *ΓΟΝΟΣ* (64) = **120** geheißen haben, als sich ja auch bei Gebrauch des mit *ΦΥΣΙΣ*

[1] Vgl. oben S. 490$_0$ gegen Schluß der Anmerkung.

[2] Vgl. oben S. 390 f. und 651$_{16}$.

[3] Vgl. oben S. 459$_2$; cf. FVS^2 p. 14 Z. 3 f. (Hippolytos) „*πρῶτος τοὔνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς*“; cf. Simplicius p. 150$_{23}$ USENER: „*πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον*“. BURNETS Versuch (a. a. O. p. 51$_1$) nachzuweisen, daß Theophrast nur sagen wollte, A. habe als erster der *ἀρχή* den Namen *τὸ ἄπειρον* beigelegt, ist ein gutes Beispiel philologischer Hyperkritik.

[4] cf. oben S. 462$_1$.

[5] Vgl. oben S. 460$_4$.

[6] Vgl. oben S. 354 und 345 zu Fragm. 7.

ΑΠΕΙΡΟΥ zahlenmystisch verknüpften Wortes „Sperma“ eine gleichwertige Formel, nämlich *ΑΙΔΙΟΝ* (51) *ΣΠΕΡΜΑ* (69) = 120 ergibt, und überdies der Psephos 120 als zweiter Kreuzungspunkt der additiven Reihe[1] 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10 + 11 + 12 + 13 + 14 + 15 = 120 und der multiplikativen Serie[2] 1 × 2 × 3 × 4 × 5 = 120 bedeutendes zahlenmystisches Interesse hat. Aus diesem „Weltsamen“, zu dessen Wesen genau wie bei den Orphikern ewige Bewegung gehört, und der sich, wieder genau wie bei den Orphikern, als ein Urgemisch darstellt — man beachte, daß *ΚΙΝΗΣΙΣ* (10 + 9 + 13 + 7 + 18 + 9 + 18) = 84 = 7 × 12 isopsephisch ist mit *ΚΥΚΛΟΣ* (10 + 20 + 10 + 11 + 15 + 18)[3] und mit dem schon bei Pherekydes verwendeten Symbol *ΘΕΟΚΡΑΣΙΑ* (84)[4] — scheiden sich nun, genau wie bei Pherekydes und dem Orphiker, durch eine Art Zersetzung oder Gärung die *ἐναντιότητες* aus, nur daß Anaximander die Urstoffe Erde, Wind und Feuer durch die Urqualitäten des warmen, kalten, feuchten und trockenen ersetzt hat.[5] Durch die wechselnden *κράσεις*, wie sie die unaufhörliche Bewegung im Ursamenstrom herbeiführt und die abwechselnde Vorherrschaft des einen oder des andern dieser Elemente — die *ἀδικία*, die immer wieder durch eine neue *τίσις* und *δίκη* wettgemacht wird[6] — bildet sich zunächst in der Zeit jener kosmische „Stoffwechselzyklus“ der Jahreszeiten im großen Jahr, als dessen Abbild die irdischen Jahreszeiten gelten.[7] Im Raum dagegen findet überall dort, wo das

[1] Solche Reihen lassen sich durch das aus den Ableitungen der arithmetischen „Tetraktys“ bekannte Dreiecksschema (vgl. unten S. 685$_3$) darstellen, zum Unterschied von der Reihe der sogenannten „quadratischen“ und „rechteckigen“ etc. Zahlen; sie sind zweifellos bereits durch Pythagoras theoretisch untersucht worden; vgl. BURNET a. a. O. p. 113 f.

[2] Die erste Kreuzung ist 1 + 2 + 3 = 1 × 2 × 3 = **6**; 6 × 120 = 720, die thaletische und babylonische Verhältniszahl des Sonnendurchmessers zur Sonnenbahn, das Doppelte des Jahrespsēphos 360, das Zehnfache der Wochenzahl 72 (o. S. 33$_{1,2}$), u. s. f.

[3] Daher wandelt der Gott nach orphischer Lehre (p. 157 N. 33 ABEL) *„κατὰ φύσιν“* im Kreise. Wer auch hier noch an das Walten eines Zufalls glaubt, lese die theophrasteische Doxographie FVS^2 p. 14 Z. 4 *„πρὸς δὲ τούτῳ* (sc. *τῷ ἀπείρῳ*) *κίνησιν αἴδιον εἶναι, ἐν ᾗ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς“*. Nun entstehen (oben S. 480$_2$) die Himmel, die Anaximander als Götter erklärt (FVS^2 p. 15 Z. 26 f.), durch die Mischung des Warmen und Kalten, wie sie im Ursperma potentiell vorhanden ist. Also ist die *ΚΙΝΗΣΙΣ* (84) tatsächlich dem Anaximander das Prinzip der *ΘΕΟΚΡΑΣΙΑ* (84), der Entstehung der Himmel, d. h. der Mischung der Götter, gewesen.

[4] Vgl. oben S. 340$_2$ und 341.

[5] Vgl. oben S. 460$_4$.

[6] Vgl. oben S. 489$_4$.

[7] Vgl. oben S. 451$_4$—454.

regellose Fluten der ἀίδιος ΚΙΝΗΣΙΣ[1] des Urgemenges sich zu einem ΚΥΚΛΟΣ zusammenschließt[2] — und zwar folgerichtig an unzählig vielen Stellen des Alls, — jene kosmische, in der orphischen Kosmogonie so ausführlich geschilderte Blasenbildung[3] statt; jedes solche Gebilde, das Anaximander als „Ei“ bezeichnet[4] und wie die Kybelemysten einer Schalenfrucht verglichen hat,[5] ist umschlossen von einer Feuerschale, einer „φλογὸς σφαῖρα“ aus reinem θερμόν und ξηρόν; im Innern dieser Kugel, dem orphischen Eihäutchen vergleichbar, folgt eine aus kalt und warm gemischte Hülle, der οὐρανός.[6] Diese ganze σφαῖρα bricht nun, wie mit einem Schlüssel aufgeschlossen — der Ausdruck lehnt sich wörtlich an den Mythus vom Phanes als ΚΛΗΙΣ[7] an —, wohl unter dem Einfluß des mit dem θερμόν auf die Dauer unverträglichen ψυχρόν im Himmelsstoff, in radkranzartige Zonen auf, die sich ihrerseits jede für sich nach Art hohler Felgen zusammenballen; das Feuer der φλογὸς σφαῖρα kommt, überwältigt und vom Kalten eingeschlossen nach innen, während der Stoff der inneren Himmelshülle, die verfestigte, wörtlich „verfilzte Luft“ diesen Feuerring allseits dicht umschließt; nur an je einer einzigen Stelle, an der eine Stichflamme die zwingende Hülle durchbricht und wie aus der Röhre eines Blasebalges heißglühend hervorbrennt,[8] gewinnt das Feuer wieder die Oberhand. Im Innern der geborstenen himmlischen Hülle — dem θερμόν + ξηρόν = φλόξ, bezw. dem θερμόν + ψυχρόν = οὐρανός oder „πίλημα ἀέρος“ — befindet sich die irdische, dünnere und bewegliche Atmosphäre, vermutlich als Gemisch von ξηρόν und ψυχρόν zu denken; daran schließt sich unten, ganz nach der volkstümlichen Übereinanderordnung der Elemente, die Wasserhülle der Erde, ψυχρόν und ὑγρόν gemischt, die ihrerseits durch Schlamm — den „ὑγρὸς περὶ τὴν γῆν τόπος“[9] — d. h. durch eine Mischung von ὑγρὸν und ξηρόν in Erde, den ausschließlich trockenen und kalten Stoff übergeht, womit die sechs möglichen Kombinationen der Urstoffe[10] erschöpft wären.

---

[1] Vgl. oben S. 461 0 und 668 3.

[2] „ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν“ (sc. τῶν κόσμων) FVS² p. 13 Z. 32 f.

[3] Oben S. 654 5.

[4] Vgl. oben S. 524 6.

[5] Vgl. oben S. 525 1.

[6] Vgl. oben S. 480 2; Diels, Dox. p. 340 ab 5.

[7] Vgl. oben S. 440 6 zu S. 423 2.

[8] Vgl. oben S. 365 2.

[9] Diels FVS² p. 16 Z. 41 f.

[10] Aristoteles, der de gen. et corr. II, 1 fin. II, 3 in. die anaximandrische Theorie der Entstehung der Urstoffe aus vier Urqualitäten übernimmt, scheidet die zwei Kombinationen

Der grandiose Fortschritt über die orphischen Vorstellungen hinaus liegt einerseits darin, daß Anaximander die stofflichen Wesenheiten der Volksphysik in Qualitäten auflöst, andererseits aber darin, daß er die Begriffe eines absoluten „Oben", und „Unten", die ja im unendlichen Raum in der Tat ihren Sinn verlieren, aufgibt und die alte *ὑποσταθμή* der schwereren Stoffe, den orphischen „Bodensatz" des Alls[1] nicht gegen eine mythische „Unterwelt" zu, sondern gegen die Mitte der verschiedenen blasenförmigen Weltbildungen hin sich senken läßt. Andererseits streben die „aufwärts steigenden" Weltbestandteile bei ihm nicht mehr empor zum „Himmel" im alten Sinn, sondern gegen die kugelige Oberfläche der verschiedenen „*σφαῖραι*" oder „*κόσμοι*" hin. Die Volksphysik sah das Feuer aufwärts flammen, den Erdstoff abwärts fallen, Wasser und Luft in ihrem Niveau hin- und herfließen oder wehen. Anaximander schrieb den Urqualitäten abgestufte Grade zweier wesentlich entgegengesetzter eigentümlicher Bewegungsrichtungen, einer zentripetalen und einer zentrifugalen zu. Aus diesem Gedankengang erklärt sich dann auch die *γῆ μετέωρος*[2] seines Systems; daß unter der Erde ebenso Wasser war, wie ober ihr, ist schon vor ihm gelehrt worden;[3] nach der neuen „relativistischen" Raumauffassung mußte aber auch Luft unter dem Unterweltswasser, wie über den oberirdischen Meeren wehen, eine Vorstellung die sich leicht an die winddurchtoste Unterwelt der Mythologen anknüpfen ließ.[4] Nicht genug damit, auch die gemeinjonische, gewiß vor ihm schon vorhandene Meinung,[5] die Sonne sei weiter entfernt von der Erde als der Mond, die Sterne aber wieder näher als dieser, konnte so leicht in der Art erklärt werden, daß man folgerichtig der größten Menge Wärme oder Feuerstoff den größten „Auftrieb" zu-

Kalt-Warm, Trocken-Feucht wegen der angeblichen Unvereinbarkeit der Gegensätze aus; da aber gerade für Anaximander (oben S. 480$_2$, 668$_3$) ein „*μεῖγμα ψυχροῦ καὶ θερμοῦ*" als *οὐσία* des *οὐρανός* bezeichnet wird, ist die Theorie des Aristoteles ohne Zweifel als Korrektur der anaximandrischen zu fassen und ein indirektes Zeugnis für das Vorkommen aller sechs Kombinationen — dann natürlich in der oben vorgebrachten Reihe — in dessen Kosmologie.

[1] Vgl. oben S. 655$_7$, 663$_1$.

[2] Diels FVS^2 p. 14 Z. 5.

[3] So bekanntlich von Thales FVS^2 p. 9 Z. 4, 22, 23, 25. Vgl. oben S. 576$_4$.

[4] Vgl. oben S. 325 oder die manichäischen Schilderungen der fünf Unterwelten, die aus einer Schicht Erde, einer Schicht Rauch, einer Schicht Feuer, einer Schicht Wind und einer Schicht Finsternis bestehend ein genaues Gegenstück der Oberwelt bilden, bei Cumont, Cosmog. manich. p. 11$_4$.

[5] Vgl. oben S. 90$_3$; Diels FVS^2 p. 15 Z. 40 f. über die gleiche Ansicht bei Krates und Metrodor von Chios.

schreiben mußte, so wie es andererseits der Volksphysik bis auf Galilei als Axiom galt, daß „schwerere" Körper rascher fallen müßten.[1]

Die Richtung des Weltgeschehens lag für Anaximander in der gleichen Linie wie für Thales und Pherekydes; wie diese vom Wasser ihren Ausgang nahmen,[2] dachte Anaximander an eine ursprüngliche *ἀδικία* und *ἐπικράτεια* des *ὑγρόν* — den meerartig grenzenlosen Urfluß des *γόνος* —, die der Reihe nach durch die Luft — bei der kosmischen, den Zusammenhang des feuchten Weltsperma zerreißenden Blasenbildung — und durch das Feuer — vermöge einer allmählich fortschreitenden Austrocknung der Welt[3] im Innern der geborstenen Phlogosphäre gerächt wurde. Aber auch in den einzelnen *κόσμοι* wütet ein Kampf aller Elemente gegen alle: das Sonnenfeuer trocknet die Meere aus und zersprengt die Erdkruste, aber die aufdampfenden Dünste schlagen schließlich die Sonne in die Flucht[4] und bewirken ihre winterliche „Umkehr". Die Erde verschlingt das Wasser in ihren Klüften und wird dafür selbst vom Meer und von den Winden erschüttert, zerrieben und abgebröckelt u. s. w., u. s. w. Zur Einheit in der unendlichen Zeit und im unendlichen Raum, aus der sich die endlichen Welten ausgesondert haben, kehren sie periodisch wieder zurück, sobald in dem großen Kampf auf einen Augenblick die vollkommene *δικαιοσύνη* wiederhergestellt ist. Von diesem idealen Zeitpunkt an schwingt dann der Kreislauf wieder im alten Sinn der *ἀδικία* weiter.

Wenn ich schließlich auf die bereits im Eingang dieses Buches[5] angemerkten Beziehungen der Gewittertheorie des Anaximander und seiner Nachfolger zu der orphischen Vorstellung vom himmlischen Blitzkleid hingewiesen habe, so bleiben mir dann nur noch ein paar Worte über die Anthropogonie des Anaximander[6] zu sagen übrig, deren Ursprung ich anderswo[7] ausführlich klarzulegen versucht habe. Die

[1] Diese Erklärung scheint mir den Annahmen von GOMPERZ (Griech. Denker² I, 44) und DIELS, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1897 p. 229 vorzuziehen.

[2] Vgl. oben S. 459₁.

[3] DIELS FVS² p. 16 f. Nr. 27 und 30.

[4] DIELS FVS² p. 16 f. Z. 47 und 1—3 „. . *τὶ τῆς ὑγρότητος ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἐξατμίζεσθαι καὶ γίνεσθαι πνεύματά τε ἐξ αὐτοῦ καὶ τροπὰς ἡλίου τε καὶ σελήνης* (= Mondphasen, entstehend durch *„τροπαὶ τοῦ τρόχου"* ibid. p. 16 Z. 18) *ὡς διὰ τὰς ἀτμίδας ταύτας καὶ τὰς ἀναθυμιάσεις κἀκείνων τὰς τροπὰς ποιουμένων."* Das kann nur heißen, daß die Herbststürme die Sonne nach Süden treiben.

[5] Vgl. oben S. 109₅.

[6] DIELS FVS² p. 17 Nr. 30.

[7] Vgl. meine unter dem Titel „Orpheus the Fisher" in G. R. S. MEADS Vierteljahrsschrift „The Quest" 1909 vol. I p. 124 ff., 306 ff. veröffentlichten Oxforder Vorträge.

Menschen, die seine *κόσμοι* bevölkern, entstehen im Meere, gemäß der Anschauung jenes orphischen Homerinterpolators, daß der Okeanos der Erzeuger der Götter und Menschen sei; ihre erste Leibeshülle bilden die Körper von Haifischen, die sie im Verlauf der fortschreitenden Austrocknung der Welt sprengen und wie ein unnütz gewordenes Kleid abwerfen. Man hat dieses Placitum seltsamerweise als Vorwegnahme moderner Evolutionstheorien gefeiert;[1] in der Tat liegt nur eine spekulative Weiterbildung einer der vielen, in vielerlei Form über die ganze Erde verbreiteten „Totem"sagen vor; Beweis: das überall mit dem Totemismus organisch verbundene Tabu,[2] das Speiseverbot des Ahnentieres, ist auch hier glaubwürdig bezeugt — Anaximander verbot seinen Jüngern den Fischgenuß,[3] d. h. er bekannte sich zur Religion des schon in der Patroklie[4] erwähnten *ἱερὸς ἰχθυς*. Nichts liegt in diesem Zusammenhang näher, als an den lykischen, mit den südkleinasiatischen Apolloheiligtümern so eng verwachsenen Kult der weissagenden *ὄρφοι*[5] zu denken, deren Priester und Pfleger als heilige „Fischer", Ichthyomanten und Weissager überhaupt den Titel „*Ὀρφεύς, Ὀρφώς, Ὀρφίτης* oder „*Ὀρφώνδας*"[6] führten. Dagegen scheint sich allerdings sofort der Einwand zu erheben, daß die Ahnenfische der Menschheit bei Anaximander „*γάλεοι*" — gemeint ist eine kleine Haifischart — und nicht *ὄρφοι* genannt werden. Gerade das ist jedoch eine mittelbare Bestätigung des vorgebrachten; denn neben den Nachrichten von den heiligen Haien des Anaximander, neben den weissagenden *ὄρφοι* von Sūra und dem Mythus vom lykischen Mithrassohn Di-orphos[7] steht eine weitere Überlieferung, die von weissagenden Haien (*γάλεοι*),[8] von einem Sohn des Apollon namens Galeos, und von einem gerade in Attika und Sizilien, den ältesten Heimstätten griechischer Orphik auftretenden Ge-

---

[1] Vgl. Zeller, Vorträge und Abhandlungen III p. 39.

[2] Vgl. darüber u. a. Salomon Reinach, Cultes, mythes et religions II p. 12.

[3] Diels FVS[2] p. 17 Z. 33 „*πατέρα καὶ μητέρα κοινὸν ἀποφήνας τὸν ἰχθῦν διέβαλε πρὸς τὴν βρῶσιν.*"

[4] *Il* 407.

[5] Ael. nat. anim. XII, 1; Artemid. und Polych. bei Athen. p. 333d etc.

[6] Zu *Ὀρφώς* vgl. Archipp *ἐν ἰχθύσι* bei Athen. p. 315b „*ἱερεὺς γὰρ ἦλθ' αὐτοῖσιν ὀρφώς του θεῶν.*" *Ὀρφίτης* lyk. Inschr. Nr. 161 Petersen-Luschan II p. 124; *Ὀρφώνδας* böot. *PN*, Fick-Bechtel[2] p. 431.

[7] Vgl. oben S. 183$_3$ und 411$_2$.

[8] Vgl. Archipp bei Steph. Byz. s. v. *Γαλεῶται*, cf. Meineke, Quaest. scen. spec. II, 46, A: „*τί λέγεις σύ; μάντεις εἰσὶ γὰρ θαλάττιοι;* B: *Γάλεοί γε πάντων μάντεων σοφώτατοι*". Dazu Hesych „*Γάλεοι· μάντεις οὗτοι κατὰ τὴν Σικελίαν ᾤκησαν· καὶ γένος τι ὥς φησι Φανόδημος καὶ Ῥίνθων Ταραντῖνοι*".

schlecht weissagender Priester namens „Galeotai“ [1] meldet; dazu kommt drittens die Tradition,[2] die dem „heiligen Fisch“ des Homer den noch von Empedokles benützten, in Dodona als Priestertitel, in Euböa als Ethnikon auftretenden Namen *ἔλλοψ* oder *ἔλλος*[3] gibt. Diese Tatsachen im Auge behaltend, lese man nun den bedeutsamen, alle neueren Darstellungen an religionsgeschichtlicher Einsicht weit überragenden Bericht des Plutarch[4] über die fragliche Doktrin des Anaximander: „das Geschlecht, das sich von dem alten Heros Hellēn herleitet“ — hier sind in erster Linie die „Fisch“priester oder „Helloi“ von Dodona, dann aber natürlich auch die „Hellenen“ oder „Fischleute“ im weiteren, durch das delphische Heiligtum zugleich mit der Flutsage[5] propagierten Sinn des Wortes gemeint — dieses Geschlecht, sagt der tiefe Kenner alter delphischer Überlieferungen — „opfert dem ‘urväterlichen’ Poseidon, da sie ebenso wie die Syrer“ — die sich selbst „Ḫanni“ oder „Fischleute“ nennen[6] — „glauben, der Mensch stamme aus dem feuchten Element; daher verehren sie auch den Fisch als stammverwandtes und gemeinsam aufgefüttertes Tier“ — *„ὁμογενῆ καὶ σύντροφον“*, die schönste griechische Übersetzung für „Totemtier“, die sich ersinnen ließe —; „und diese ihre Philosophie ist richtiger als die des Anaximander,[7] der die Menschen nicht etwa im selben Element wie die Fische, sondern geradezu im Inneren von Fischen entstanden und nach Art der Haifische ernährt worden sein läßt“ u. s. f. . . . Gerade wie nach den Worten des Unbekannten, der dem Hesiod das Lied von der „Hochzeit des Keyx“ unterschoben hat, das Feuer seinen Vater und seine Mutter,[8] nämlich

[1] Cf. Steph. Byz. s. v. *Γαλεῶται* (p. 196 19)· *ἔθνος ἐν Σικελίᾳ ἢ ἐν τῇ Ἀττικῇ ἀπὸ Γαλεοῦ υἱοῦ Ἀπόλλωνος καὶ Θεμιστοῦς τῆς θυγατρὸς Σαβίου τοῦ βασιλέως.τῶν Ὑπερβορέων .... τινὲς δὲ ὅτι Γαλεῶται μάντεων εἶδος Σικελῶν. Φιλύστος φησὶ δὲ τὸν Γαλεώτην ἐξ Ὑπερβορέων, Τέλμησσον [δὲ ἐκ . . . . ἐλθεῖν]· οἷς ἔχρησεν ὁ θεὸς ἐν Δωδώνῃ τὸν μὲν ἐπ᾽ ἀνατολάς, τὸν δὲ ἐπὶ δυσμὰς πλεῖν. Γάλεος οὖν ἐν Σικελίᾳ, Τέλμισσος ἐν Καρίᾳ ἦλθε.“* Vgl. Ael. v. h. XII, 46, Philist. bei Cic. div. I, 20 39 (FHG I, 190, 47), Clem. Alex. str. I, 21 S. 400, Po. S. 83, Stählin und Steph. Byz. s. v. *Ὕβλα*.

[2] Aelian nat. an. VIII, 28.

[3] Vgl. oben S. 81 0.

[4] Am oben S. 671 6 a. O.

[5] Nach Aristoteles meteor. I p. 353 a. 27 haben die Graier erst nach der deukalionischen Flut den Namen Hellenen erhalten. Die Flutsage aber ist (siehe Usener p. 46 f.) vorzüglich in Dodona und Delphi lokalisiert.

[6] Vgl. über die syrisch-hethitischen „Ḫanni“ GGGAO 40 5, 44, dazu oben S. 170 4.

[7] D. h. die Zeitgenossen des Plutarch wußten die Erklärung ihrer alten Riten dem späten Rationalismus mundgerechter zu machen, als diesem die Spekulationen des 6. Jahrhunderts über diese Frage erscheinen konnten.

[8] D. h. die als Phallos und Vulva geformten Reibstücke des Feuerbohrers.

das Holz, aus dem es gerieben wurde, verzehrt, so „eiferte Anaximander gegen das Verzehren von Fischen, indem er den Fisch als gemeinsamen Stammvater und als Stammutter der Menschheit zugleich erwies".

Ist es noch nötig, ausführlich zu erläutern, daß die von den Urmenschen des Anaximander gesprengten und abgeworfenen Fischhäute nichts anderes sind als die Fischkostüme, mit denen die großgriechischen „Galeoten" oder „Haifisch"wahrsager ebenso auf gewissen Abbildungen[1] dargestellt werden, wie die „Fisch"priester des babylonischen Fischgottes Ḫanni-*Ἰάννης-Ὠάννης*, der Totemgottheit jener in den Amarnabriefen erwähnten Ḫanni-Galbatäer, nichts anderes also, wie die tierischen Hüllen, mit denen sich allüberall die Geschlechtsgenossen eines Totems beim rituellen Verzehren des Totemtieres bekleiden, um zugleich die Gottheit in sich aufzunehmen und in ihr aufzugehen? Ich glaube, einmal auf diese Vorstellungen aufmerksam geworden, wird niemand den Zusammenhang zwischen der Anthropogonie des Anaximander und jenen totemistischen Riten der „Galeoi" oder „Galeōtai" genannten Ichthyomanten mehr leugnen wollen. Daß aber die „*Γάλεοι*" nichts anderes sind als die „*Ὄρφοι*", die „*Γαλεῶται*" nicht anderes als die „*Ὀρφεῖς*" oder „*Ὀρφῖται*", ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß einerseits die Rhodier den Fisch *γάλεος* — den „squales vulpes Linnaei" — auch *ἀλώπηξ* nennen,[2] während andererseits — abgesehen von der alten gewiß hierher gehörigen Tierfabel vom fischenden Fuchs[3] — der mythische Sänger und Wahrsager „Orpheus" auf griechischen Vasenbildern, wenn auch nicht mit dem Fischkostüm des Hellos oder Galeotes, so doch mit der Fuchstracht des *Ἀλώπηξ* oder Bassareus erscheint.[4] Es scheint mir also unzweifelhaft, daß Anaximander auch hier aus „orphischer", genauer gesagt, sogar aus der orphischen Geheimlehre *κατ' ἐξοχήν* geschöpft hat.

Der nächste Ionier, dessen System nun erörtert werden muß, ist Anaximenes. Sichtlich abhängig von Anaximander, geht auch er vom „Unendlichen" aus.[5] Aber nicht der *γόνος* des göttlichen Urwesens, sondern — weniger krud — sein zeugender Hauch,[6] der in dem orphi-

---

[1] Vgl. oben S. 81 0.

[2] Archestratos bei Athenäus p. 294 f. Ebendort wird der *γάλεος-ἀλώπηξ* auch als unschätzbares Heilmittel gegen Todesgefahr angepriesen.

[3] Aelian nat. anim. VI, 24.

[4] Über das Fuchskostüm des Orpheus und Dionysos Bassareus vgl. besonders Salomon Reinach, La mort d'Orphée, Rev. arch. 1902 II p. 242 ff.

[5] cf. Diels FVS[2] p. 18 Z. 11 und p. 31.

[6] Vgl. Diels FVS[2] p. 21 Z. 18 fr. 2.

schen Mythus vom *πομφόλυξ*, der weltbildenden Blase im Urwirbel, eine solche Rolle spielt,[1] scheint ihm das Ursprünglichste zu sein. Mystische Beweggründe spielen hier zweifellos herein: Anaximander hatte die Urblase im wogenden Samenfluß „*σφαῖρα*“ genannt,[2] Anaximenes muß einen Offenbarungswink darin gesehen haben, daß das Wort *ΠΝΕΥΜΑ* (16 + 13 + 5 + 20 + 12 + 1) — diesen Ausdruck hat er zweifellos für den göttlichen Urhauch gebraucht[3] — mit *ΣΦΑΙΡΑ* (18 + 21 + 1 + 9 + 17 + 1 = 67) isopsephisch ist. Dazu kommt noch, daß die Buchstaben der Worte *ΑΙΩΝ*[4] und *ΠΝΕΥΜΑ* — wie WOLFGANG SCHULTZ mit erstaunlichem, der Geistesanlage jener antiken Mystiker kongenialem Spürsinn herausgefunden hat[5] — in der häufig beim Alphabetzauber,[6] von den Kabbalisten[7] aber nachweislich zu solchen Permutationen benützten *βουστροφηδόν*-Schreibung[8] an korrespondierende Stellen[9] zu stehen kommen. Grund genug für Anaximenes, der trotz aller „Nüchternheit“ solche Argumente ebensowenig verschmähte wie seine Zeitgenossen und nächsten Nachfolger, die orphische Vorstellung von der „luftartigen“ Urhöhle[10] des Chaos wörtlich zu nehmen, das „*ἄπειρον*“ — diese Ausdrucksform ist, wie gesagt, wahrscheinlich von ihm — mit dem grenzen-

[1] Vgl. oben S. 655[1].

[2] Vgl. oben S. 669 f.

[3] Siehe DIELS FVS[2] p. 21 Z. 18 fr. 2.

[4] Für Anaximenes bei DIELS FVS[2] p. 18 Z. 25 (nach Theophrast) zu belegen.

[5] Über das Wort *ΠΝΕΥΜΑ* und seinen Symbolwert wird SCHULTZ in einem besonderen Aufsatz handeln. Ich berichte hier nach freundlicher brieflicher Mitteilung.

[6] Vgl. ALB. DIETERICH, ABC-Denkmäler, Rhein. Mus. LVI 1901 S. 77 ff.; z. B. CIL IV Nr. 2514—2549c und CIL V Nr. 3892.

[7] Vgl. KARPPE, Le Zohar etc. p. 74 f.

[8] Ein in dieser Reihenfolge geschriebenes Alphabet — griechisch z. B. in dem markosianischen Schema der *Ἀλήθεια* (BOLL, Sphära 471) überliefert — wird von den Juden אתבש a-th-ba-š nach den Endbuchstaben der zwei Reihen genannt. Unter- bezw. übereinanderstehende Buchstaben können zur mystischen Exegese eines Wortes nach dem „temurâ“ oder „ziruf“ genannten Verfahren miteinander vertauscht werden. Dieselbe Anordnung $\begin{matrix} A\ B\ C\ D\ E\ F\ G\ H\ I\ K\ L \\ Z\ Y\ X\ V\ T\ S\ R\ Q\ P\ O\ N \end{matrix}$ M liegt dem lateinischen Wort „El-em-en-tum“ für das deutsche ABC zugrunde (vgl. HEINDORF zu Horaz, Sat. I, 1, 21; L. HAVET, Mem. Soc. Ling. V 1884 p. 44; O. KELLER, Lat. Volksetymol. S. 120; die Bedenken von DIELS, Elementum p. 83, widerlegt eine Bemerkung HOMMELS, GGGAO 97 4, und SCHULTZ' Hinweis auf das „Athbaš“, altjon. Mystik S. 327).

[9] Im folgenden Schema sind die acht Buchstaben von *ΑΙΩΝ* und *ΠΝΕΥΜΑ* durch Unterstreichung hervorgehoben:

$$\underline{A}\ B\ \Gamma\ \Delta\ \underline{E}\ Z\ H\ \Theta\ \underline{I}\ K\ \Lambda\ \underline{M}$$
$$\underline{\Omega}\ \Psi\ X\ \Phi\ \underline{Y}\ T\ \Sigma\ P\ \underline{\Pi}\ O\ \Xi\ \underline{N}$$

[10] „*σπέος ἠεροειδές*“ orph. fr. 84 ABEL p. 184.

losen „Pneuma“ erfüllt zu denken und so dieses Element an Stelle des Aiōn selbst zur *ἀρχή* zu machen.[1] Da er wie sein Vorgänger an eine Pluralität von Weltbildungen gedacht hat,[2] dürfte er angenommen haben, daß sich in dem ursprünglich homogenen *πνεῦμα ἄπειρον* infolge der unaufhörlich fließenden Bewegung Wirbel, gebildet hätten; durch diese aber wäre an verschiedenen Stellen des unendlichen Raumes eine *ἀραίωσις* bezw. *πύκνωσις*[3] eingetreten. Durch Verdünnung des Pneuma — also vor allem im Innern der kosmischen Wirbel in den *πομφόλυγες* — sei das Feuer,[4] durch Verdichtung Wind[4] entstanden; Verdünnung ist ihm nämlich — infolge einer primitiv gedeuteten physiologischen Beobachtung[5] — mit Erwärmung und vielleicht auch Befeuchtung, Verdichtung mit Abkühlung und vielleicht auch Austrocknung gleichbedeutend. Noch stärker verdichtetes Pneuma, als der Wind ist, „verfilzte“ Luft, wie schon Anaximander sagte, bildet die Wolken; zusammengeballte Wolken geben Wasser; aus Wasser entsteht durch Verdichtung das Feste — wohl zunächst Eis, endlich Erde; ganz dichte Erde wird Stein genannt.[6] Allgemein ausgedrückt hat er an Stelle des anaximandrischen Urgemisches der Qualitäten und an Stelle des Ausscheidungsprinzips den homogenen Urstoff und ein Prinzip räumlich-quantitativer Veränderungen, die *πύκνωσις* und *ἀραίωσις*, eingesetzt. Das unentbehrliche Qualitätsmoment wird durch die

---

[1] Die Gleichung zwischen *Αἰών* und dem kosmischen Pneuma kehrt in der oben S. 441$_2$ besprochenen Gleichung des Chronos mit der Weltseele bei Pythagoras wenig verändert wieder. Die vermittelnde Brücke zwischen dieser und der ebenda belegten Bezeichnung *ψυχή* für die allumfassende Leviathanschlange der Ophiten (d. h., nach dem S. 389$_5$ Beigebrachten, dem Poldrachen des Chronos) bildet die von A bis Z orphisierende Kosmogonie des Epikur Diels, Dox. p. 589 Z. 11: „*εἶναι δὲ ἐξ ὑπαρχῆς ᾠοῦ δίκην τὸ σύμπαν, τὸ δὲ πνεῦμα δρακοντοειδῶς περὶ τὸ ᾠὸν ὡς στέφανον* (vgl. oben S. 390$_0$ den „Leviathan“ als „*δράκων σὺν τῷ κεκοσμημένῳ στεφάνῳ*“) *ἢ ὡς ζώνην περισφίγγειν τότε τὴν φύσιν . . . τὰ δὲ ὅλα ἀφ' ἑαυτῶν κινεῖσθαι καὶ δι' ἑαυτῶν ἐν τῇ περιδινήσει τοῦ πόλου καὶ τῶν ἄστρων, ὡς ἀπὸ τοῦ δρακοντοειδοῦς ἔτι τὰ πάντα ἐλαύνεσθαι πνεύματος.*“ Genau so jagt oben S. 390$_0$ der Poldrachen die erschrockenen Sterne um den Himmel herum, während bei Anaximenes (unten S. 677$_{4.5}$) die Sterne wie welke Blätter vom Wirbelsturm im Kreis herum geweht werden. Man sieht, wie genau das *πνεῦμα δρακοντοειδής* an Stelle des schlangengestaltigen *Αἰὼν ἑλισσόμενος* getreten ist.

[2] Vgl. Diels FVS^2 p. 19 Nr. 11.

[3] ibid. p. 18 Z. 12 f., 35 f.

[4] ibid. p. 18 Z. 13 und 36.

[5] Vgl. fr. 1 Diels FVS^2 p. 21 Z. 8 ff. Der aus dem gespitzten Mund geblasene Luftstrom ist kalt und — wie man wohl hinzufügen darf — trocken, der Hauch aus dem weit offenen Mund warm (und feucht). Zugrunde liegt die alte Fabel vom Kentauren, der dem Bauer die Gastfreundschaft kündigt, weil jener sich die Hände durch Hauchen erwärmt und gleich darauf die heiße Suppe durch Blasen kühlt.

[6] Diels FVS^2 p. 18 Z. 13 f., 37 f.; p. 20 Z. 13—15.

besprochene naive Karikatur des thermodynamischen Grundgesetzes eingeschmuggelt. Auch in diesem System schwebt die Erde, aber nur infolge ihrer Breite, getragen von dem Gegendruck der Luft,[1] wobei die Formbezeichnung „tischförmig“[2] an die orphische und pherekydeische Vorstellung von der kosmischen *τράπεζα*[3] anknüpft; ebenso hängen die dünnen und breiten Scheiben der Sonne, des Mondes und der übrigen Wandelsterne frei in der dickeren Luft,[4] so wie welke Blätter[5] vom Baume abfallend, infolge des Luftdruckes eine Zeitlang gaukelnd schweben bleiben und vom Wirbelwind hin- und hergetragen werden; die Fixsterne endlich stecken wie Nägel im dichtesten gefrorenen Luftraum, dem eisartigen Himmelsgewölbe, fest. Der Zusammenhang dieser Vorstellungen mit dem alten Bild des sternenblättrigen Himmelsbaumes[6] und der Vorstellung einer mit Bronzenägeln verzierten, in blauem Glasfluß ausgeführten mykenischen Kuppelwölbung ist schon hervorgehoben worden.[7] In der Schilderung der Gestirnbewegungen um den Weltenberg, den Anaximenes[8] mit den Orphikern,[9] wohl auch mit Pherekydes[10] gemeinsam hat, bedient sich der Milesier des alten, orphischen Bildes vom sternengestickten, über dem Gipfel der Weltachse bezw. des Weltbaumes[11] aufgehängten Himmelshut.[11] Der Mond hat bei Anaximenes[12] wie bei Thales[13] und nachmals bei den Pythagoreern, sowie in der rhapsodischen Kosmogonie[14] nur Fremdlicht. Die anaximandrische Vorstellung vom Kampf der aufsteigenden

---

[1] cf. Diels FVS[2] p. 20 Z. 28: „*Ἀ. . . . τὸ πλάτος αἴτιον εἶναί φασι τοῦ μένειν αὐτήν* (sc. *γῆν*) *κτλ.*“

[2] cf. Diels FVS[2] p. 20 Z. 27.

[3] Vgl. oben S. 609[1].

[4] ibid. Z. 40 ff.: „*ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα πύρινα ὄντα ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι διὰ τὸ πλάτος.*“

[5] ibid. p. 19 Z. 38: „*ἔνια* (sc. *ἄστρα*; Hss. *ἔνιοι*) *δὲ πέταλα εἶναι πύρινα*“ . . . cf. p. 20 Z. 5: „*Ἀναξιμένης πλατὺν ὡς πέταλον τὸν ἥλιον.*“ Auch der Vergleich mit den *ζωγραφήματα* (oben S. 110[3]) soll die außerordentliche Dünne und Tiefenlosigkeit dieser Feuerflächen hervorheben.

[6] Vgl. hierzu oben S. 32[1]. Zuerst ist meines Wissens die Vorstellung des Weltenbaumes zur Erklärung der Anaximenesstelle von Schultz, Altjon. Mystik S. 338[1], herangezogen worden; cf. ibid. n. 2 den Vergleich des *πιλίον* mit dem *ἀστερωτὸς πῖλος* des Attis.

[7] Vgl. oben S. 608[2].

[8] Diels FVS[2] p. 19 Z. 40 ff. oben S. 630[5].

[9] Vgl. oben S. 403[3], 549[2], 550[1].

[10] Vgl. oben S. 550, dazu 554 zur Erklärung der „*ἄντρα*“.

[11] Vgl. oben S. 65[1,2] und S. 582[1], S. 64[4,5] und S. 582[2].

[12] cf. Diels FVS[2] p. 20 Z. 8 f.

[13] Vgl. oben S. 642[0].

[14] Vgl. oben S. 656[3].

Dünste gegen das Vorrücken der Sonne und die Entstehung der *τροπαί* wird in der Form übernommen, daß der Widerstand verdichteter Luft den Lauf der Gestirne beeinflußt.[1] Die Gewittertheorie[2] ist die gleiche wie bei Anaximenes' Vorgänger geblieben, nur bereichert um das Gleichnis vom — übrigens falsch gedeuteten — Meerleuchten.[3]

Die weitere Ausbildung der „pneumatischen" Kosmologie durch Diogenes von Apollonia[4] bietet ebensowenig wesentlich Neues wie das System des Hippon, der neuerlich an das orphische Symbol *ΠΕΛΑΓΟΣ* = 69 = *ΣΠΕΡΜΑ* anknüpfend wieder mit Thales das Wasser zur *ἀρχή* macht.[5] Diogenes nennt bloß die Luft geradezu den Gott,[6] während seinerzeit Anaximenes,[7] in größerer Höhe der Abstraktion sich erhaltend, alle göttlichen Wesen — sehr im Einklang mit den animistischen Untergründen der Göttervorstellung überhaupt[8] — aus Luft,[9] alles irdische sichtbare Leben aber aus den gröberen Derivaten des Pneumas hervorgehen hatte lassen.

Die nächste Weiterentwicklung der jonischen Philosophie erfolgt auf einem veränderten Schauplatz. Ungefähr um die Mitte des 6. Jahrhunderts beginnt sich nämlich der Einfluß der eben besprochenen Systeme auch in dem gerade damals von Joniern stark besuchten und zum Teil sogar kolonisierten Großgriechenland[10] fühlbar zu machen. Die geistige Verbindung zwischen der alten und der neuen Heimat kosmogonischer Spekulation ist zweifellos — denn Xenophanes[11] erwähnt schon den Pythagoras und seine Lehre — zuerst durch den sagenumwobenen samischen Goēten hergestellt worden, dessen Auswanderung nach Italien — allerdings vielleicht nur infolge einer naheliegenden pragmatischen Konstruktion — mit der Tyrannis des Polykrates in Verbindung gebracht

---

[1] Diels FVS[2] p. 20 Z. 5 f.

[2] ibid. p. 19 Z. 6.

[3] ibid. p. 20 Z. 11 f.

[4] Diels FVS[2] p. 328.

[5] ibid. p. 223 Z. 30, cf. p. 224 Z. 22.

[6] Oben S. 664[4].

[7] Diels FVS[2] p. 18 Z. 32, p. 19 Z. 25.

[8] Vgl. z. B. Hesiod *Θ* 124 f. ∾ 254 f. über die Wächterdämonen: *„ἠέρα ἑσσάμενοι πάντῃ φοιτῶντες ἐπ' αἶαν."*

[9] Hierzu sei an den alten, schon den Homer-Allegorikern des 6. Jahrhunderts geläufigen *ἀναγραμματισμός* von *Ἥρα = ἀήρ* und an die Gleichung *Ζᾶς = ζάης* der „Starkwehende" (oben S. 360[7]) erinnert.

[10] Außer der phokäischen Gründung Elea ist hier vor allem die samische Kolonie Dikaiarcheia (Steph. Byz. s. v. *Ποτίολοι*) zu nennen.

[11] cf. Diels FVS[2] p. 47 Nr. 7; dazu unten S. 686[2] über Xenophanes als Leugner der pythagoreischen Weltatmung (ibid. p. 34 Z. 18).

und deshalb um 532 v. Chr. angesetzt wird. Die herodoteische Erzählung[1] von dem berühmten krotoniatischen Arzt Demokedes am Hof des Polykrates und dem Ruf der dortigen Ärzte überhaupt erklärt zur Genüge, was die Veranlassung der Reise gewesen sein wird. Außerdem scheint Pythagoras bei seiner Ankunft orphische Kultgenossenschaften schon vorgefunden zu haben. Denn es ist viel wahrscheinlicher, daß jene Gemeinden, denen der nachmals am Hof des Pisistratos auftauchende „Orpheus" von Kroton und dessen wohl gleichzeitiger Namensvetter von Kamarina angehörten, einen alten Zagreuskult der kretischen Ansiedler[2] fortsetzten, und daß Pythagoras an diesen Orgeonen einen Stützpunkt seiner eigenen religiösen Propaganda suchte und fand, als daß sich in dem kurzen Zeitraum eines Dezenniums ganz neu eingeführte Kulte zu einer gleich bis nach Attika hinüberwirkenden Blüte entwickelt haben sollten. An dem engen Zusammenhang zwischen den unteritalischen Pythagoreern und der orphischen Sekte[3] kann jedenfalls nicht gezweifelt werden. Herodot nennt Orphiker und Pythagoreer in einem Atem, dieselben Namen[4] werden einerseits als Verfasser orphischer Gedichte, andrerseits als Pythagoreer genannt: dazu kommt, daß einerseits die Orphiker als Stifter ihrer Thiasoi einen Heros verehren, dessen Namen nach der einzig natürlichen und ungekünstelten Deutung „Fischer" bedeutet,[5] und die Priester ihres Dionysos mit dem Titel eines *βουκόλος* oder *ποιμήν*[6] anreden, während andrerseits Pythagoras, der fünfmal Wiedergeborene, in einer seiner Vorgeburten[7] ein delischer „Fischer" und ein

---

[1] III, 125 cf. 131; Diels FVS[2] p. 32 Nr. 9.

[2] Heraklea, die Heimat des Orphikers Zopyros (oben S. 115[1]) hieß vor der dorischen Besetzung Minoa. Auch Tauromenion gilt als Gründung des Mino(tauro)s; vgl. Gruppe, Hdb. 360.

[3] Daß Pythagoras in Leibethra von Aglaophamus in die orphischen Mysterien eingeweiht worden sei, wie ihn selbst das Bruchstück eines *ἱερὸς λόγος* bei Jambl. V.P. p. 146 cf. 151 erzählen läßt (cf. Hermipp bei Joseph. c. Ap. I, 22; Prokl. in Tim. 289B; Plat. Theol. I, 5 p. 13), ist natürlich bloße Konkretisierung des augenscheinlichen Zusammenhangs. Orphische Riten sind, wie sich weiter unten ergeben wird, gerade mit dem Namen des Polykrates von Samos aufs engste verknüpft. Um die Mysterien des „Fischer"kultes kennen zu lernen, brauchte also Pythagoras seine engste Heimat nicht zu verlassen.

[4] Vgl. Diels FVS[2] p. 28 f. Nr. 5—7 und p. 469 f. Nr. 66A 1.

[5] Vgl. oben S. 241[0] und S. 671[7].

[6] Vgl. Rohde, Psyche II p. 15[3], und die dort angeführte Litteratur.

[7] Vgl. die Erörterung der diesbezüglichen Stellen bei Rohde a. a. O. II p. 417 ff. Pythagoras selbst wird, wie Rohde a. a. O. 418 richtig hervorhebt, *„Φορβὰξ Εὔφορβος"* genannt von Kallimach. fr. 83a, FVS[2] p. 270 Z. 25 cf. Z. 22 f.: *„εἶπε περὶ Πυθαγόρου"* κτλ.; Horaz c. 1, 28, 10, Luc. dial. mort. 20[3]. Schultz, Altjon. Mystik p. 307: „Euphorbos ist

„guter Hirt“ „Eu-phorbos“ gewesen sein soll; daß das Speiseverbot der heiligen Fische, dessen inneren Zusammenhang mit dem Kult des göttlichen Fisches und des Gottes „Fischer“ ich ausführlich nachzuweisen versucht habe,[1] zufällig nicht bei den Orphikern, wohl aber bei den Pythagoreern[2] überliefert ist, daß Pythagoreer und Orphiker das Bohnentabu[3] und das Verbot wollener Grablaken,[4] endlich vor allem das Dogma der Palingenesie[5] miteinander gemeinsam haben; daß die Stifter beider Kulte in den Riten als Opfer eines theophagischen *σπαραγμός* erscheinen, der bei Orpheus ausführlich in den Legenden geschildert wird, bei Pythagoras aber nach Mannhardts schöner, unzweifelhaft richtiger Erklärung[6] durch seinen mythischen Goldschenkel bezeugt ist. Der einzige Einwand, der bisher gegen die naheliegende Gleichsetzung der orphischen und pythagoreischen Thiasoi erhoben werden konnte,[7] war das angebliche Fehlen der für Pythagoras und die Pythagoreer so charakteristischen Zahlenmystik in der Hauptmasse der orphischen Litteratur — ein Bedenken, das heute durch Schultz' folgenschwere Entdeckung des alt-

---

nicht, wie ich in der ersten Studie vermutete“ — und wie alle Quellen annehmen, ja die Geschichte vom Schild an sich voraussetzt! — „der homerische Euphorbos, sondern wahrscheinlich jener Phryger, der zuerst die Wiedergeburt und die Speisenverbote verkündet haben soll“, hat die Stelle vollkommen mißverstanden. Daß die erst seit Herakleides Ponticus erwähnten vier andern Avatâras von dem Genannten erfunden seien, ist ein methodisch verfehlter Schluß ex silentio.

[1] „The Quest“ I 1909 p. 316 ff.

[2] cf. Diels FVS² p. 279 Z. 41: *„τῶν ἰχθύων μὴ ἅπτεσθαι“*; cf. Plut. qu. conv. VIII $8_{1,3}$; Athen. p. 308c. Das Aition zu diesem Verbot bildet die bei Porphyr und Jamblich übereinstimmend erzählte Geschichte, wie Pythagoras auf der Reise von Sybaris nach Kroton am Meeresstrande Fischern die Zahl der Fische richtig voraussagt, die sie fangen würden, und den Fischern befiehlt, die Fische wieder freizulassen, indem er ihnen den Wert ersetzt.

[3] Zum Bohnenverbot, von „Orpheus“ eingeführt, siehe Gruppe in Roschers ML s. v. Orpheus c. 1103_{40}.

[4] Herod. II, 81.

[5] Vgl. oben S. 503_{2}.

[6] Germ. Myth. p. 42 ff., besonders p. 74. Die nächste Parallele ist die elfenbeinerne Pelopsschulter, die bezeichnenderweise von euböischen „Fischern“ aus dem Meer gezogen worden sein soll. Die ganze Chryselephantintechnik des alten Mythus vom Ersatzknochen bietet das ungarische Märchen (Mailáth 2, 195 ∼ Stier-Erdelyi p. 107) vom zerstückelten Eisenlaci und seiner Schulter aus Gold und Elfenbein. Zum verzehrten Schenkel des Pythagoras gehört natürlich der — später viel harmloser erklärte, aber durch die sonst bezeugten Beiworte *ἀνθρωποραίστης, δμέστιος* etc. entlarvte — Dionysos *μηροτρεφής*. Verspottet wird der goldene Schenkel des Pythagoras von Aristophanes *βάτρ.* 293, wenn er dem Nachtgespenst Empusa ein *„χαλκοῦν σκέλος“* zuschreibt.

[7] Vgl. z. B. Rohde a. a. O. II² p. 108 f.

orphischen, das ganze Schriftenkorpus wie ein roter Faden durchziehenden Isopsephismensystems vollständig gegenstandslos geworden ist.

Der vollen Erkenntnis der hier obwaltenden religionsgeschichtlichen Zusammenhänge hat sich bis jetzt am meisten BURNET[1] genähert, wenn er die Pythagoreer in allem mit den Orphikern vergleicht und nur annimmt, daß die einen Orgeonen des Apollon, die andern Thiasoten des Dionysos gewesen seien.

Eine vollständig befriedigende Lösung der Frage hat er sich jedoch dadurch verbaut, daß er die Überlieferungen vollkommen vernachlässigt hat, die den Orpheus — genau so wie den Pythagoras, in dem die Krotoniaten sogar den hyperboräischen Apollon selber sahen[2] — zu einem Sohn[3] oder doch zu einem *ἐρώμενος*[4] und *ἑταῖρος* des Apollon[5] machen; schon das Selbstzeugnis jenes „Orpheus“, der seine „rhapsodische“ Theogonie als Offenbarung Apollons[6] betrachtet wissen wollte, oder die wahrscheinlich auf Äschylos zurückgehende Nachricht, Orpheus habe auf dem Pangaion den Kult des Apollon Helios gestiftet,[7] oder das Vasenbild,[8] das dafür Apollon wieder durch den Mund des abgeschlagenen Orpheushauptes weissagen läßt, hätten BURNET belehren sollen, daß die fraglichen Thiasoi, genau so wie die anerkannten Priester des Apollon in Delphi,[9] den Bogenschwinger und den Dionysos gemeinsam als die wechselnden Beherrscher des Jahres feierten. So erklärt sich dann ohne weiteres, daß neben einem heroischen Doppelgänger des Dionysos in ihren Mythen auch ein ebensolcher des hyperboreischen Apollon auftreten mußte. In der Tat wird niemand übersehen, daß — genau so wie schon nach der antiken Theologie die Legende des Orpheus aus lauter typisch

[1] a. a. O. p. 97. Ganz verkehrt dagegen E. MAASS, Orpheus S. 163, wo geradezu ein Gegensatz zwischen orphischer und pythagoräischer Religion konstruiert wird.

[2] cf. Aristoteles fr. 186, 1510b$_{20}$.

[3] Siehe die Zeugnisse bei GRUPPE in ROSCHERS ML III c. 1074.

[4] Clem. Rom. hom. 5, 5 cf. GRUPPE a. a. O. c. 1109$_{28}$.

[5] Metrische Inschrift aus Thracien, Bull. corr. hell. II 1878 p. 401: *„Ἀπόλλωνος ἑταῖρον Ὀρφέα κτλ.“*; Ovid. Met. 11$_8$ wird Orpheus „vates Apollineus“ genannt.

[6] Vgl. oben S. 259$_3$, ABEL fr. orph. Nr. 49 p. 169 und DIELS FVS^2 p. 478 Z. 23 f.; genau so hat Pythagoras nach dem gewiß zuverlässigen Zeugnis des Aristoxenos bei Diog. Laert. VIII, 8$_{21}$ cf. $_{31}$, FVS^2 p. 22 Z. 37 ff., Porphyr vit. Pyth. 41 seine Lehren als Offenbarungen des delphischen Gottes aus dem Mund der Pythia Themistoklea bezeichnet.

[7] Die Zeugnisse bei GRUPPE a. a. O. c. 1084$_{42-52}$.

[8] MINERVINI, Bull. arch. neap. VI 1857 T. IV ~ GRUPPE a. a. O. fig. 3 c. 1178.

[9] Zu den Thrakern, die auf Vasenbildern die ständige Begleitung des Orpheus darstellen, ist vor allem das delphische Priestergeschlecht der Thrakiden (Diod. XVI, 24) zu vergleichen.

dionysischen Zügen zusammengesetzt ist[1] — auch das Leben des geschichtlichen Pythagoras vollkommen hinter dem Schleier eines apollinischen Mythengewebes verschwindet. „Parthenis", die den Pythagoras gebiert, ist die jungfräuliche Gottesmutter so vieler Legenden, die weiten Wanderungen des Pythagoras, seine vorgebliche Knechtschaft und Kriegsgefangenschaft entspricht der jährlichen Apodemie des Apollon und dessen Knechtschaft bei dem Unterweltgott Admetos.[2] Endlich hat man den wahrscheinlich friedlich in Metapont verstorbenen Wundermann der Geschichte nur deshalb selber in dem Brand des Pythagoreerhauses von Kroton umkommen lassen, um ein pythagoreisches Gegenstück zur Verbrennung des Apollotempels durch Phlegias und zur Darstellung des regelmäßig beim Septerionfest in seiner *καλύβη* verbrannten delphischen Gottes[3] zu besitzen. Daß selbst der Name des apollinischen Heros auf Delphoi hinweist, hätte nie übersehen werden dürfen: es liegt auf der Hand, daß „Pyth-agores" genau dem bei Herodot[4] und den attischen Rednern[5] überlieferten Titel „Pyl-agores" entspricht, den die Festgesandten und Sprecher der Bundesstaaten bei der regelmäßig im Herbst an den „heißen Toren" *(Θερμο-Πυλαί)*, im Frühjahr aber in Delphi abgehaltenen Amphiktyonenversammlungen nachweislich geführt haben. Der Titel „Pyth-agoras" wird also jener ältesten Zeit angehören, die das unter diesem Namen erst von dem jüngeren homerischen Hymnus,[6] von Pindar und den Tragikern erwähnte Delphoi[7] nur als das *Πυθώ* des alten Heldenepos[8] kannte, und scheint mit der alten, 590 v. Chr. gestürzten und durch die pylaische ersetzten Amphiktyonie[9] aus dem offiziellen Sprachgebrauch verschwunden zu sein. Um so treuer müssen ihn die Orgeonen bewahrt haben, die den Kult des delphischen, am Parnaß begrabenen, wie der dortige Apollon selbst aus Kreta stammenden Zagreus[10] und daneben

[1] Vgl. Prokl. zu Plat. rep. 398 S. 174 f. Kroll: *„ἀλλ' Ὀρφεὺς μὲν ἅτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμὼν γενόμενος τὰ ὅμοια παθεῖν ὑπὸ τῶν μύθων εἴρηται τῷ σφετέρῳ θεῷ (καὶ γὰρ ὁ σπαρισμὸς τῶν Διονυσιακῶν ἕν ἐστιν συνθημάτων)."*

[2] Vgl. oben S. 280$_3$.

[3] Vgl. oben S. 169$_3$.

[4] VII, 213 f.

[5] Demosth. 18, 149 cf. 154 f.; Aesch. 3, 113.

[6] XXVII, 14. Der folgende Vers erwähnt die erst nach 590 eingeführten musischen Agone.

[7] Vgl. Gruppe, Hdb. 106$_7$.

[8] *B* 519, *I* 405, *ϑ* 80, *λ* 581.

[9] Vgl. über diesen durch hymn. hom. II, 96 bezeugten, von den krisaischen Kraugalliden geleiteten Bund und seinen Sturz Gruppe, Hdb. S. 104$_{12}$ f.

[10] Über Zagreuskult in Delphi siehe Lobeck, Aglaoph. 557; Gruppe, Hdb. 104$_{4-9}$ cf. 101$_{12}$; Zagreus in Kreta, Firm. Mat. 6$_5$.

natürlich auch den des delphischen, durch die neue Amphiktronie erst recht volkstümlich gewordenen Apollon durch griechische Lande hin bis nach Italien[1] verbreiteten; die sind es wahrscheinlich, die zugleich ihren den Gott darstellenden Hierophanten oder Chresmologen und jenen selbst mit dem Namen des „pythischen Sprechers" bezeichneten. Als Personennamen ist „Pythagoras"[2] durchaus mit dem ebenso gebrauchten „Orpheus"[3] oder „Orphōndas"[4] auf eine Stufe zu stellen.

Daß ein Namen, dessen hieratischer Ursprung so klar erweislich ist, einen zahlensymbolischen Wert ergeben würde, stand zu erwarten. Es kann kein Zufall sein, daß der — schon von SCHULTZ[5] bestimmte — Psephos 99 den Namen *ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ* mit dem gleichwertigen des „göttlichen Fisches" *ΔΙ-ΟΡΦΟΣ*[6] verbindet; andrerseits empfängt die Zurückführung eines solchen zahlensymbolischen Namens auf die alte delphische Priesterschaft eine erneute Gewähr sowohl durch SCHULTZ' eben veröffentlichte zahlensymbolische Analysen der „Delphika Grammata"[7] als auch durch LUDWICHS Untersuchungen über den zahlensymbolischen Aufbau des zweifellos in Delphi entstandenen homerischen Apollohymnus.[8] Daß sich der Namen „Orpheus" selbst allen zahlenmystischen Analysen gegenüber ziemlich spröd und unergiebig verhält, scheint mir anzudeuten, daß er älter ist als die Bekanntschaft der Griechen mit irgendwelcher Onomatomantik. Wie früh man aber schon versucht hat, diesem Mangel abzuhelfen, läßt sich gerade wieder in Delphi erkennen, wo schon eine Metope des Schatzhauses der Sikyonier[9] — aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts — die zahlensymbolisch bedeutungsvolle Spielform *ΟΡΦΑΣ* (15 + 17 + 21 + 1 + 18 = **72**) zeigt.[10] Dazu stimmt gut, daß unter den

---

[1] Vgl. über den pythischen Apoll in Kroton GRUPPE, Hdb. 369$_4$; 396$_{6,7}$ über Delphier als Gründer von Rhegion — der Heimat jenes andern Pythagoras — und Metapont als Stiftung der Krisäer. Der Name Sybaris wird von Nik. bei Anton. Lib. 8 mit dem gleichnamigen delphischen Ungetüm in Zusammenhang gebracht.

[2] Diog. Laert. VIII, 46 zählt vier Männer dieses Namens auf.

[3] O. von Kroton FVS^2 p. 270 Z. 8; O. von Kamarina ibid. Z. 11. Vgl. den Thraker Dionysios Orpheos, Athen. Mitt. X 1885 S. 20.

[4] Oben S. 672$_6$.

[5] Oben S. 335$_4$.

[6] = 4 + 9 + 15 + 17 + 21 + 15 + 18 = 99; vgl. die offenbar in eine Reihe gehörigen Werte *ΙΧΘΥΣ* = 77, *ΓΑΛΑΕΩΤΗΣ* = 88, *ΑΛΙΕΥΣ* = 64 = *ΑΓΡΕΥΣ* usf.

[7] Oben S. 665$_2$.

[8] Homerischer Hymnenbau, Leipzig 1908.

[9] HOMOLLE, Bull. corr. hell. XX 1896 p. 665.

[10] Hierzu vergleiche man — mit Rücksicht auf den Psephos 72 für *ΦΑΡΟΣ* — den mit Monden und Sternen geschmückten Mantel des Orpheus auf der obszönen süd-

überlieferten Namen der Verfasser orphischer Schriften drei weitere mit zahlensymbolischem Bau nachzuweisen sind; einer davon, *ΠΕΡΣΙΝΟΣ* (111), wahrscheinlich mit dem Hofdichter des Eubulos von Atarneus gleichzusetzen,[1] ist jung, zwei aber, *ΒΡΟΝΤΙΝΟΣ* (121 = 11 × 11) und *ΟΝΟΜΑΚΡΙΤΟΣ* (144 = 12 × 12), gehören noch der Zeit des Pythagoras an, wobei Brontin, der Schwiegervater des Pythagoras,[2] wahrscheinlich älter gewesen sein wird als sein berühmter Eidam. Daß dieselbe Art der Namensbildung auch in der samischen Heimat des Pythagoras in gewissen Kreisen üblich gewesen sein muß, ergibt sich aus dem schon von Schultz ermittelten Psephos des samischen Künstlernamens *ΤΗΛΕΚΛΗΣ* (88),[3] nach Wilhelm Klein eines Ahnherrn des Pythagoras, der noch ins 7. Jahrhundert gesetzt werden muß.

Alle diese Namen sind jedoch auf dem einfachen archaischen System aufgebaut, das aus den zahlreichen bisher behandelten Beispielen bekannt ist. Pythagoras selbst hat nun aber seinen eigenen Namen einer zweiten Analyse nach einem viel künstlicheren, die Buchstaben paarweise zusammenfassenden, aber immer noch nach dem vormilesischen System zählenden Verfahren unterworfen; durch einen eigenartigen Zufall — denn die attische Form *ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ* für das jonische *Πυθαγόρης* war schon für den Psēphos 99 im einfachen Vierundzwanzigersystem erforderlich — konnte er darin die „Tetraktys“ 1111 entdecken: wie die Stimmung der Zeit diesen Dingen gegenüber war, mußte der Träger dieses Namens, dem eine solche „Entdeckung“ in den Schoß gefallen war, dadurch allein schon das Bewußtsein einer göttlichen Sendung empfangen. Ebenso liegt es auf der Hand, daß jetzt in der grübelnden Untersuchung von Psēphen oder — wie man sie zweckmäßig nennen könnte — von „Wortzahlen“ der eigentliche Schlüssel zum Verständnis der Lehre des Pythagoras von der Zahl als dem wahren Wesen der Dinge gefunden ist. Wie oft hat es sich im Laufe dieser Darstellung ganz von selbst ergeben, die Isopsēphie zweier Worte in Form einer an sich natürlich unsinnigen Gleichung — etwa *ΑΓΡΕΥΣ* = 64 = *ΑΛΙΕΥΣ* — graphisch darzustellen! Nun denke man sich „Gleichungen“ dieser Art von Denkern ausgerechnet, die noch mit keinerlei erkenntnistheoretischen Bedenken belastet sind, und man wird ohne weiteres zugeben, daß ein förmlicher Denkzwang von dem

---

etrurischen Weinkanne des Cabinet Durand, Ann. d. Ist. XVII 1845 tav. d'agg. M ∾ Fig. 6c 1182 in Roschers ML III.

[1] Vgl. Rohde a. a. O. II, 107$_0$.

[2] Vgl. oben S. 115$_1$.

[3] Vgl. oben S. 335$_4$.

althergebrachten mystischen Verfahren[1] auf den *ἀριθμός-ἀρχή*-Satz des Pythagoras hinwirken mußte.

Zunächst sollte man ja freilich in der Isopsēphismenrechnung nur eine Brücke zwischen Zahlen und Namen erblicken und die nötige Verbindung zwischen dieser Welt von Gedanken und den „Dingen“ selbst vermissen. Allein, ganz abgesehen von der fehlenden Trennung dieser zwei Beziehungsgebiete in der primitiven Denktätigkeit, braucht man sich nur an die von Burnet[2] mit vollem Recht für Pythagoras selbst in Anspruch genommene „Konfigurationstheorie“ der Zahlen — Reihen wie $1+2+3+4\ldots$ u. s. f. stellen sich ihm als Dreiecke[3] $\begin{smallmatrix}&&\cdot\\&\cdot&&\cdot\\\cdot&&\cdot&&\cdot\end{smallmatrix}$, Reihen wie $1+3+5\ldots$ als Quadrate $\begin{smallmatrix}\cdot&\cdot&\cdot\\\cdot&\cdot&\cdot\\\cdot&\cdot&\cdot\end{smallmatrix}$, Reihen wie $2+4+6\ldots$ als Rechtecke $\begin{smallmatrix}\cdot&\cdot&\cdot&\cdot\\\cdot&\cdot&\cdot&\cdot\end{smallmatrix}$, die Eins als Punkt, die Zwei als Linie, alle fol-

---

[1] Ein äußeres Zeugnis für die ausgedehnte Anwendung der Psephismenrechnung bei den Pythagoreern — bisher unerkannt — liegt in einer Bemerkung des Archytas (bei Theophrast FVS[2] p. 249 Z. 15 vielleicht aus Aristoteles *περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας* cf. Diels FVS[2] p. 253 Z. 35) über den Pythagoreer Eurytos, den Schüler des Philolaos, vor. Während nämlich die übrigen Pythagoreer sich mit Spekulationen über die „kosmischen“ Zahlen und Zahlprinzipien begnügt hätten, habe Eurytos, *„ὅπερ Ἀρχύτας ποτ' ἔφη“*, *„. . διατιθέντα τινὰς ψήφους“* gesagt: *„ὡς ὅδε μὲν ἀνθρώπου ὁ ἀριθμός“* (vgl. oben S. 335[4] über *ΘΕΟΣ-ΗΡΩΣ-ΑΝΘΡΩΠΟΣ*) *„ὅδε δὲ ἵππου, ὅδε δ' ἄλλου τινὸς τυγχάνει.“* Dasselbe erwähnt Aristoteles selbst (ibid. Z. 27 ff. *„. . . Εὔρυτος ἔταττε, τίς ἀριθμὸς τίνος, οἷον ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου ὁδὶ δὲ ἵππου, ὥσπερ οἱ τοὺς ἀριθμοὺς ἄγοντες εἰς τὰ σχήματα τρίγωνον καὶ τετράγωνον“* [vgl. die Schemata oben im Text] *„οὕτως ἀφομοιῶν τοῖς ψήφοις τὰς μορφὰς τῶν φυτῶν“* [vgl. Orph. fr. 151 Abel p. 212 *„. . δεκάδα προσηγόρευσεν . . Ὀρφεὺς . . κλαδοῦχον, ἐξ ἧς ὡσεὶ κλάδοι τινὲς πάντες οἱ ἀριθμοὶ φύονται“*]), nur daß der Stagirit, da Archytas das Verfahren des Eurytos als bekannt voraussetzt, und bloß die ungewöhnliche Ausdehnung der Psēphomantik auf die gemeinsten Dinge dem Eurytos besonders zuschreibt, sich als Uneingeweihter trotz aller Gelehrsamkeit von der Sache kein Bild machen konnte und sie mit andern pythagoreischen Methoden, wie der gleich zu besprechenden Konfigurationstheorie, zusammenwarf. Vollends der reinste Unsinn ist natürlich, was sich der späte Kommentator des Aristoteles FVS[2] p. 249 Z. 30 ff. aus dem Finger saugt, wenn er den Eurytos aus einer bestimmten Zahl farbiger Steinchen (! = *ψῆφοι*) an einer mit ungelöschtem Kalk bestrichenen Wand ein Mosaikbild des fraglichen Gegenstandes — NB. in einer Technik, die erst ein Jahrhundert nach Eurytos nachweisbar ist! — zusammensetzen läßt.

[2] a. a. O. p. 112—115.

[3] Denkt man sich die Punkte dieser Figur durch immer weiter verzweigte Linien verbunden, so erhält man das Bild einer Pflanzenwurzel, die *τετρακτύς* als *ῥίζωμα*; stellt man aber die so erhaltene Figur auf die Spitze, so ergibt sich ein kleines

genden Zahlen als Polygone, Produkte und Quadrate als Flächen, Kuben und Doppelprodukte als Körper dar — zu halten, um in der „Geometrie", wie die Pythagoreer sie verstanden, die gesuchte Brücke zwischen Zahlen und „Bildern", d. h. Gesichtseindrücken, anerkennen zu müssen. Die Entdeckung der proportionalen Längen schwingender Seiten, die wissenschaftliche Großtat des Pythagoras — d. h. in seiner Sprache ausgedrückt die „Musik" — spiegelt ihm endlich das letzte ‚missing link' seines Beweises, die unmittelbare Beziehung zwischen Zahlen und akustischen Erscheinungen, Tönen, Lauten, vor. Laute aber sind ihm Buchstaben, Buchstaben *ψῆφοι,* sodaß die Kette geschlossen und der Anfang des Systems an sein Ende angeknüpft erscheint. Isopsēphienrechnung (= Zählkunst, *λογιστική*), Zahlentheorie (*ἀριθμητική*) und Tonlehre (*μουσική*) bilden zusammen die vierfache Wurzel des alle diese Zusammenhänge umspannenden und philosophisch verallgemeinernden pythagoräischen Gedankens von der Zahl als dem Wesen aller Dinge.

Wenn der Erfinder dieses Gedankensystems der Überlieferung als „Schüler" des Pherekydes gilt, so bezieht sich das, abgesehen von dem beiden gemeinsamen *λόγος παλιγγενεσίας,* sicher vor allem auf die Psēphismenrechnung, deren ältestes Denkmal der „Siebenwinkel" darstellt, ein Buch, das Pythagoras ebenso gewiß gekannt hat, als sein persönlicher Verkehr mit Pherekydes der Legende angehört.

Was die Kosmologie des Pythagoras anlangt, so hat Burnet[1] mit Recht aus der Fülle von Nachrichten dasjenige als alt und ursprünglich hervorgehoben, was sich am engsten an die alten milesischen Lehren anschließt: hiernach hätte Pythagoras — ganz ähnlich wie Anaximenes — gelehrt, daß außerhalb des Himmels sich das *πνεῦμα ἄπειρον* befinde und daß — eine Lehre, an der noch der platonische Timäus festhält — der Kosmos aus der Unendlichkeit Atem schöpfe; dieser „Hauch des Unendlichen" oder diese „Seele der Welt" wurde einerseits dem *χρόνος,* andrerseits dem *κενόν,* d. h. also wohl dem *τόπος,* gleichgesetzt. Dieser aus dem Unendlichen eindringende Atemstoff habe bei der Weltbildung als trennendes principium individuationis gewirkt. Hiervon muß wenigstens die Lehre vom Atemholen der Welt auf Pythagoras selbst schon deshalb zurückgehen, weil Xenophanes[2] sie bereits ausdrücklich bestreitet.

Die enge Verwandtschaft der Lehre mit der „orphischen" Erzählung von dem *πνεῦμα,* das bei der Bildung der kosmischen *πομφόλυξ* in den

---

Sträuchlein, d. h. die bei Aristoteles erwähnte Gestalt des *φυτόν,* die *δεκὰς κλαδοῦχος* der Orphiker.

[1] a. a. O. p. 140 f.

[2] Vgl. oben S. 678$_{11}$.

Wirbel hineingerissen wird, liegt auf der Hand. Ebenso klar ist es, daß die pythagoreische Gleichung zwischen dem Unendlichen und der Dunkelheit, dem *πέρας* und dem Licht, mit dem orphischen Bild der Nyx und des Chaos diesseits und jenseits des Lichtstoffes zusammenhängt. Die Parallele zwischen der orphischen Theorie, die Sonne und Mond als ätherischen Widerschein des Urlichtes Phanes auffaßt,[1] und der pythagoreischen Lehre von der Spiegelung des Zentralfeuers in den glasartigen Scheiben der beiden Hauptgestirne[2] ist schon Gruppe[3] aufgefallen; die Übereinstimmung wird noch bedeutungsvoller dadurch, daß auch die Beschreibung des Mondes als einer andern Erde mit eigenen Lebewesen und Pflanzen den Rhapsodien[4] und den Pythagoreern[5] gemeinsam gewesen zu sein scheint. Daß auch eine Reihe von andern pythagoreischen Vorstellungen, wie die *ἑστία* als feuriger Würfel im Mittel- und Anfangspunkt der Welt,[6] die philolaische Bezeichnung[7] der äußersten Himmelsschale als *ΟΛΚΑΣ* (55) und dergleichen mehr aus Kleinasien mitgebracht sein müssen, und daher eher dem samischen Stifter der Schule als seinen unteritalischen Jüngern zuzuschreiben ist, wird sich weiter unten ergeben.

Hier sei nur noch ein rascher Überblick über die großgriechische Litteratur im Anschluß an Pythagoras eingefügt. Abgesehen von den im engsten Kreis des samischen Goēten verfaßten „orphischen“ Schriften, von denen der *ΠΕΙΠΛΟΣ* des Brontin bereits im dritten Abschnitt dieses Buches nach seinem mythisch-mystischen Gehalt behandelt worden ist, während eine orphische „Tempelbau“lehre,[8] gewiß von jonischen Vorbildern mittelbar angeregt und der kosmischen Ausdeutung architektonischer Verhältniszahlen gewidmet, ein „Lämmerschau“buch,[9] das auf Extispicin

[1] Vgl. oben S. 656 f.

[2] Zeller I⁵ 420₁, 425₁, ₂.

[3] In Roschers ML III c. 1144.

[4] Vgl. oben S. 657₂.

[5] Zeller I⁵ 426₁.

[6] Die Zeugnisse bei Zeller I⁵ 412₁ f.

[7] FVS² p. 244 Z. 10.

[8] „*Νεωτευκτικά*“ FVS² p. 469 Z. 12. Die Schrift wird in eine Reihe gehören mit den altjonischen Architektenschriften des 6. Jahrhunderts, wie die *τοῦ νεῶ ποίησις* des Philaios über seinen Tempelbau in Priene u. a., über deren — durch hyperkritische Zweifel mit Unrecht angefochtene — Echtheit jetzt die Bemerkungen von Wilhelm Klein, Gesch. d. griech. Kunst, Leipzig 1904, I S. 132, zu vergleichen sind. Man beachte, daß gerade Theodoros von Samos, der Sohn des Telekles und Großvater des Pythagoras, über den von ihm durchgeführten Bau des Heraions von Samos eine Schrift hinterlassen hat.

[9] Lies mit Lobeck *ἀμνοσκοπίαν* für *ἀμοσκοπίαν* der Hss. *Ἄμμοσκοπίαν*, wie Diels FVS² p. 470 Z. 5 zweifelnd in den Text gesetzt hat, müßte erst durch kultgeschichtliche Belege für ein solches Verfahren gestützt werden.

hinweist, *Ὠιοθυτικὰ ἢ Ὠιοσκοπικά*,[1] in denen man die rituellen Wurzeln der orphischen Vorstellung vom Weltei finden würde, eine „*Κατάβασις εἰς Ἅιδου*“, die die besondere Eschatologie der Sekte anschaulich vorzuführen bestimmt war, endlich aber ein orphisches, wohl der mystischen Auslegung und Analyse der Götternamen gewidmetes „Onomastikon“[2] hier noch flüchtig erwähnt seien, kommt die im engeren Sinn wissenschaftliche Litteratur der folgenden Pythagoreer in Betracht, die sich — wie das Verhalten des Aristoxenos der Überlieferung über altpythagoreische Riten gegenüber beweist[3] — von dem abergläubischen Krimskrams der ursprünglichen Observanz im Laufe der Zeit zu befreien wußte. Eine eingehende Behandlung ihrer Lehren würde hier zu weit führen. Es genügt, auf die für Philolaos bezeugte Entstehung der Welt aus den — hier abstrakt gefaßten — Prinzipien des Unbegrenzten und des Begrenzenden, auf seine Lehre von der Seelenwanderung, sowie auf die oben[4] erwähnte pythagoreische Vorstellung vom Weltsperma hinzuweisen, um den organischen Zusammenhang dieses Systems mit den vorher besprochenen aufzuzeigen.

Ganz außerhalb der Schule steht Xenophanes, dessen wesentlich skeptisch zersetzende Haltung mir Diels[5] und Burnet[6] richtig gekennzeichnet zu haben scheinen. Man kann mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß sein Urteil über Pherekydes und dessen Ophionidenschlacht, bezw. über die noch wesentlich roheren Vorstellungen der orphischen Mythologie — abgesehen etwa von der eigentlich kosmogonischen Einleitung — nicht wesentlich günstiger ausgefallen wäre, als das erhaltene über Homer und Hesiod. Immerhin ist sein berühmtes Bruchstück über den einigen nicht menschengestaltigen Gott[7] am ehesten den orphischen Hymnen[8] über den einen Allgott und dem gleichgestimmten orphisierenden

---

[1] FVS[2] p. 470 Z. 5 f. Vgl. hierzu das Vasenbild, das Jahn in den Abhandl. d. bayer. Akad. d. Wiss. Bd. VIII Taf. VI, 16 herausgegeben hat.

[2] FVS[2] p. 470 Z. 4.

[3] Vgl. Burnet a. a. O. p. 102 f.

[4] S. 461 5.

[5] „Über Xenophanes“, Arch. f. Gesch. d. Phil. 1897 S. 530 ff.

[6] a. a. O. p. 124 ff.

[7] Diels FVS[2] p. 50 Z. 15 f. „*εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος*“ *κτλ.*

[8] fr. 7 Abel p. 148: „*εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος*
εἷς θεὸς ἐν πάντεσσιν· τί σοι δίχα ταῦτ' ἀγορεύω;“

Einen unmittelbaren Zusammenhang der beiden Parallelstellen, wie ihn Kern, De Orphei etc. theogon. p. 52 angenommen hat, bestreitet mit Recht Susemihl, De theog. p. XIV. Aber der Monotheismus des Xenophanes steht jedenfalls dem orphischen Pantheismus in der Form des alten Chronos-Aionkultes am allernächsten.

Pantheismus des Äschylos[1] zu vergleichen. Die Kugelgestalt seines Weltwesens[2] ist gewiß eine durch die kosmische *σφαῖρα* des Anaximander[3] veranlaßte Weiterbildung des altorphischen Zeus-Diskos;[4] daß der Gott als ganzer — ohne spezifische Sinnesorgane — höre und sehe,[5] wendet sich gegen die orphische Lehre vom Äther als Ohr, der Sonne und dem Mond als Augen des Zeus.[6] Die unermeßlich in die Tiefe hineinragende, als *ἀρχή* und *τέλος* der Welt betrachtete Erde[7] und der wahrscheinlich ebenso weit nach oben ins Unendliche emporragende Äther[8] des Denkers zeigt den Begriff des *ἄπειρον* auf die, eben ihrer Endlosigkeit wegen gewiß wie bei Pherekydes unentstandene Erde und den Himmelsäther angewendet. Nach Xenophanes ist hier zunächst Epicharm wegen seiner oben[9] bereits mit der des Pherekydes verglichenen Götterlehre und Anthropologie und dann Parmenides, den die Tradition einen Schüler des Kolophoniers nennt, anzuführen, nicht so sehr wegen seiner eigenartigen philosophischen Gedanken, als vielmehr wegen der Bilder, deren er sich bedient, und wegen der *δόξαι*, die er bekämpft. Denn nur in dieser Richtung äußert sich sein Zusammenhang mit den hier verfolgten Gedankenketten. Ich beschränke mich daher auf die Hervorhebung derjenigen wesentlichen Züge,[10] auf die durch die vorausgesandten Untersuchungen neues Licht gefallen ist: das Adyton der Urnacht,[11] in die der Seher eindringt, um sich die „Wahrheit“ von dieser auch in der rhapsodischen Theogonie[12] als Orakelspenderin auftretenden Urgottheit enthüllen zu lassen, die Dikē-Anankē,[13] die wie die paukenschlagende

[1] fr. 70 Nauck[2] p. 24, cf. Gomperz a. a. O. p. 79.

[2] Diels FVS[2] p. 34 Z. 17.

[3] Vgl. oben S. 525[1], 669[5].

[4] Vgl. oben S. 362 ff. (Nachtr.!) cf. 494[5].

[5] fr. 24 Diels FVS[2] p. 50 Z. 18 cf. p. 34 Z. 18.

[6] Vgl. den großen Zeushymnus Abel fr. 123 p. 202 f. Vers 18 *„ὄμματα δ'ἠέλιος καὶ παμφανόωσα σελήνη, οὗς δέ οἱ ἀψευδὲς βασιλήιον ἄφθιτος αἰθήρ.“*

[7] Diels FVS[2] p. 50 fr. 27 Z. 25; cf. p. 51 Z. 2 f. Nr. 28.

[8] Ich finde diese an sich notwendige Ergänzung der Vorstellung bezeugt durch die Kritik des Empedokles fr. 39 FVS[2] p. 187 Z. 3 *„εἴπερ ἀπείρονα γῆς τε βάθη καὶ δάψιλος αἰθήρ“ κτλ.*

[9] S. 554[4].

[10] Unwesentlich scheint mir z. B. die von Kern a. a. O. p. 52 hervorgehobene Berührung des parmenideischen *„τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς“* mit dem orphischen *„τῷ δὲ Δίκη πολύποινος ἐφείπετο πᾶσιν ἀρωγός“*, bei der Diels (bei Kern a. a. O.) an eine Abhängigkeit des Rhapsoden von Parmenides denken wollte, „cum tota similitudo in *πολύποινος* attributo subsistat“ (Susemihl a. a. O. p. XIV).

[11] Vgl. oben S. 617[5].

[12] fr. 88 p. 187 Abel.

[13] FVS[2] p. 110 Z. 29 f. cf. 111 Z. 10 f. zu p. 114 fr. 1 Vers 14 und fr. 10 p. 123 Z. 1.

Adrasteia der Rhapsodien vor dem Eingang zur Höhle der Nacht verweilt,[1] die allbeherrschende Notwendigkeit, die „*δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ*“[2] in der Mitte der Welt, die in der platonischen Er-Apokalypse wiederkehrt, der erstgeborene Eros,[3] die Kugelgestalt der Welt,[4] endlich vor allem die kosmischen *στεφάναι*, abwechselnd aus Licht und Dunkel gebildet,[5] von denen eine, offenbar die ersehnte lichteste oberste, auch in den orphischen Goldinschriften genannt wird.[6]

Enger noch als Parmenides schließt sich — wie bereits Kern[7] zu zeigen versucht hat — Empedokles an orphische Vorbilder an. Er spricht vom „*ἄσπετος Αἰών*“,[8] als dessen ewig waltende Kräfte er *ΦΙΛΙΑ* (51) und *ΝΕΙΚΟΣ* (70), zusammen = **121** = 11 × 11, bezeichnet,[9] indem er in diesem Götterpaar die mythische Liebe unter den Urwesen[10] und die mythischen Theomachien, bezw. den pherekydeischen[11] und anaximandrischen Kampf der Elemente und ihre *δικαιοσύνη*[12] in zwei Personifikationen zusammenfaßt. Andrerseits aber nennt er das Urwesen, dessen Zustände der kosmische „Hader“ und die „Weltliebe“ sein sollen, ganz überlieferungstreu Anankē,[13] und zwar wie der Psēphos von *ΝΕΙΚΟΣ* + *ΦΙΛΙΑ* (121) nahezulegen scheint, geradezu *ΦΥΣΙΣ ΑΝΑΓΚΗ* (121).[14] Wie Pherekydes hat auch er die Götternamen zur Bezeichnung einer Gruppe von unentstandenen Urelementen[15] der Welt verwendet;[16] daß es gerade

[1] Vgl. oben S. 656₂ unten.

[2] A. o. S. 690₁₃ a. O.

[3] FVS² p. 124 Z. 3 fr. 13.

[4] FVS² p. 108 Z. 24 ff.: „*. . . εὔκυκλον σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ . . . . τί οὖν διέφερε τοῦτο εἰπεῖν ἢ ὡς Ὀρφεὺς εἶπεν ‘ὠεὸν ἀργύφεον’;*“

[5] FVS² p. 111 Z. 5 ff. cf. p. 123 Z. 18 ff.; dazu oben S. 31₃, 250₅, 471₂.

[6] FVS² p. 480 Z. 26 f.: „*κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο*
ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι.“

[7] Empedokles und die Orphiker, Arch. f. Gesch. d. Philos. I p. 498—508.

[8] FVS² p. 177 Z. 17 f.: „*ἦ γὰρ καὶ πάρος ἔσκε καὶ ἔσσεται, οὐδέ ποτ' οἴω, τούτων* (sc. *Νείκους καὶ Φιλίας*) *κενεώσεται ἄσπετος Αἰών.*“

[9] Die Nebenform *ΦΙΛΟΤΗΣ* (21 + 9 + 11 + 15 + 19 + 7 + 18) im fr. 19 Diels FVS² p. 179 Z. 21 ergibt den Psēphos 100 wie *ΧΡΟΝΟΣ* etc.

[10] Vgl. oben S. 543₃, 540₅ und 526₃.

[11] Oben S. 541.

[12] Oben S. 489₄ und 490₀.

[13] FVS² p. 160 Z. 46 f.: *Ἀνάγκην, ἣν εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ Φιλίαν ὁμοῦ καὶ Νεῖκος.*“ cf. ibid. Z. 45 und p. 159 Z. 5: „*τὸ μὲν ἓν τὴν Ἀνάγκην, ὕλην δὲ αὐτῆς τὰ τέτταρα στοιχεῖα, εἴδη δὲ τὸ Νεῖκος καὶ τὴν Φιλίαν.*“

[14] Vgl. oben S. 396₄ cf. 468₆.

[15] FVS² p. 175 Nr. 7 Z. 11 „*ἀγένητα*“.

[16] fr. 6 p. 175 Z. 7—10 „*τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε κτλ.*“

vier sein müssen, ist gewiß, wie der in dem Pythagoreerschwur[1] wiederkehrende Ausdruck *ῥιζώματα (ΡΙΖΩΜΑ = 69 = ΣΠΕΡΜΑ)* beweist, auf die heilige Vierheit des Pythagoras zurückzuführen.[2] Zeus heißt ihm wie dem Pherekydes der „Sieder“ *Ζήν*,[3] und *Αἰθήρ*,[4] *„Ἥρα φερέσβιος“* ist ihm wie dem Verfasser des „Siebenwinkels“ eine Verkörperung der fruchtbaren Erde.[5] Wie bei Pherekydes, Anaximander und den Pythagoreern und wie bei seinem jonischen Zeitgenossen Heraklit findet sich auch bei Empedokles die zyklisch wechselnde *ἐπικράτεια* der Elemente.[6] Aidōneus als Luft[5] setzt die bei Pherekydes und im hesiodeischen winddurchbrausten Tartarus vorgebildete anaximandrische Vorstellung vom Luftreich unter der Erde[7] voraus, Nēstis, die Verkörperung des Wassers, ist eine sizilische Fischgöttin.[8] Den göttlichen Kosmos — der sphärischen Weltbildung des Anaximander entsprechend — nennt Empedokles, gewiß auch unter dem Einfluß des kugelförmigen Gottes bei Xenophanes, *ΣΦΑΙΡΟΣ* (99 = *ΟΥΡΑΝΟΣ* etc.). Nichtsdestoweniger hat er — die gleiche Zweideutigkeit ist bei Anaximander,[9] verursacht offenbar durch den Druck einer schon zum Dogma erstarrten Tradition, nachgewiesen worden — den Himmel bezw. den ganzen *κόσμος* ausdrücklich der Gestalt nach einem Ei verglichen;[10] dazu paßt es gut, daß er eine dunkle und eine helle Himmels-

[1] *„οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ κεφαλᾷ παραδόντα τετρακτύν, παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν.“* Die Formel ist spät, schon des dorischen Dialekts wegen. Aber *ΠΗΓΗ* = 33 = *PIZA* (vgl. oben S. 685[3]) weist deutlich auf die alte jonische Fassung zurück.

[2] Geradezu von einer *τετρακτὺς τῶν στοιχείων* sprechen die Alchemisten, siehe „Pappos'“ Schwur bei Berthelot, Alch. grecs I, 28[1] cf. Diels, Elementum 49[3] und ibid. 77[2] (Retroversion aus Martianus Capella).

[3] Vgl. oben S. 357[3].

[4] FVS[2] p. 159 Z. 13: *Δία μὲν γὰρ λέγει τὴν ζέσιν καὶ τὸν αἰθέρα.*

[5] Vgl. oben S. 350[3].

[6] cf. Diels FVS[2] p. 179 Z. 29: *„παρὰ δ' ἦθος ἑκάστου || ἐν δὲ μέρει κρατέουσιν περιπλομένοιο χρόνοιο.“* cf. ibid. p. 182 Z. 24 ff.

[7] Vgl. oben S. 670[4]. Auch Feuer unter der Erde nimmt Empedokles in fr. 52 FVS[2] p. 189 Z. 14 an.

[8] Eustath. Hom. Ilias p. 1180[4] *„καὶ Σικελικὴ δέ τις φασὶ θεὸς Νῆστις ἐλέγετο“* ist vielleicht nur aus Empedokles erschlossen. Allein Photios lex. s. v. *„νῆστις · Σικελικὴ θεός · Ἄλεξις“* könnte über Empedokles hinaus auf eine andre Quelle weisen. Zur Fischgestalt vgl. Aristophanes bei Athen. III, 104E, wo bezeichnenderweise der Fisch *νῆστις* (cf. ibid. VII p. 307D, p. 308A: *„νῆστις μόνος τῶν ἰχθύων ὁ κεστρεὺς καλεῖται“*) neben den *γάλεος* gestellt wird: *„ἢ νῆστις ὀπτᾶτ' ἢ γάλεος ἢ τευθίδες“* (= Tintenfische; häufiges Schmuckmotiv in der mykenisch-kretischen Kunst, wohl auch nicht ohne religiöse Bedeutung).

[9] Oben S. 524[6], 525[1], 669.

[10] cf. Diels, Dox. 363b 6—10 (deest FVS): *„Ἐ. τοῦ ὕψους τοῦ ἀπὸ τῆς γῆς εἰς τὸν οὐρανόν, ἥτις ἐστὶν ἀφ' ἡμῶν ἀνάτασις, πλείονα εἶναι τὴν κατὰ τὸ πλάτος διάστασιν κατὰ τοῦτο τοῦ οὐρανοῦ μᾶλλον ἀναπεπταμένου διὰ τὸ ᾧῳ παραπλησίως τὸν κόσμον κεῖσθαι.“*

hälfte angenommen hat, deren Umschwung Tag und Nacht bewirken sollte.[1] Mischung und Wiederabsonderung der qualitativ bestimmten, in Kugelform vom *ἄπειρον*, d. h. aus der *ΑΡΓΗ ΥΛΗ* (66),[2] abgegrenzten Elemente ist ihm wie Anaximander[3] das Prinzip aller Veränderung.[4] Wie die rhapsodische Kosmogonie[5] betrachtet auch der Akragantiner beide Himmelslichter als Spiegelungen des Urlichtes.[6] Natürlich lehrt auch er die Seelenwanderung, und zwar in einer ganz besonders bezeichnenden Einzelausführung: dreimal zehntausend Horen dauert der Kreislauf, er führt durch alle vier Elemente, Wasser, Erde, Feuer und Luft, und ist durch einen Sündenfall der ursprünglich gottgleichen Seele verschuldet.[7] Als *ἀρίστη μετοίκησις* im Tierreich wird der Löwe angeführt.[8] Seher, Sänger, Ärzte und Fürsten scheinen ihm der erlösenden Wiedervereinigung mit den Göttern am nächsten.[9] Neben dem Bohnentabu[10] bringt er — zweifellos unter dem Einfluß der apollinischen Religion der Pythagoreer — ein Speiseverbot für Lorbeerblätter[11] vor, ein offenbares Gegenstück zum dionysischen *σπαραγμός* des Epheus,[12] einem Kommunionsmahl, dem auch ein Verbot profanen Genusses der gleichen Pflanze entsprochen hat.[13] Von typisch orphischen Symbolen erwähne ich noch den nachmals wieder bei Plato auftauchenden Vergleich der irdischen Welt mit einer überdachten

---

[1] Diels FVS[2] p. 158 Z. 32 f.

[2] *Ἐμπεδοκλῆς δὲ κόσμον μὲν ἕνα, οὐ μέντοι τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον, ἀλλὰ ὀλίγον τι τοῦ παντὸς μέρος*“ (vgl. die orphische Blase im Urmeer, oben S. 654[5]!) „*τὸ δὲ λοιπὸν ἀργὴν ὕλην*“; *ΑΡΓΗ ΥΛΗ* = 1 + 17 + 3 + 7 + 20 + 11 + 7 = **66**, gehört also zum Originaltext und ist gewiß ein pythagoreisches Symbol, genau wie *ΣΩΜΑ* (18 + 24 + 12 + 1 = **55**), der „Stoff“ an sich, der nicht umsonst mit dem philolaischen „Schiffskörper der Sphära“ *ΟΛΚΑΣ* (= 15 + 11 + 10 + 1 + 18 = 55) isopsephisch sein wird. Es ist sicher kein Zufall, daß der Schöpfer der antiken Stofftheorie zuerst den Begriff der *ὕλη* nachweislich gebraucht hat.

[3] Oben S. 668.

[4] Diels FVS[2] p. 161 Nr. 46; fr. 7 p. 175 Z. 17 ff.

[5] Oben S. 656[3] f.

[6] Vgl. oben S. 403[3] und die bei Diels FVS[2] p. 187 f. zusammengestellten Fragmente Nr. 42—47. fr. 46 kehrt das alte, auch bei Anaximander ausgebildete Symbol des Wagenrades wieder. Hier braucht jedoch nicht an unmittelbare Abhängigkeit gedacht zu werden, da das Symbol im Kult nachweisbar ist. Vgl. den Zeus *γυράφιος* von Chios, Tzetz. Lykophr. Alex. 537.

[7] fr. 115 Diels FVS[2] p. 207.

[8] Diels FVS[2] p. 210 Z. 11 fr. 127.

[9] fr. 146 FVS[2] p. 215 Z. 26 ff.

[10] FVS[2] p. 214 Z. 31 Nr. 141.

[11] ibid. Nr. 140 Z. 18.

[12] Plutarch qu. Rom. 112.

[13] Vgl. Sext. Empir. hypoth. III c. 24 p. 184.

Höhle,[1] ferner die Vorstellung von einem kosmischen Himmelsgürtel,[2] die man sich in dem orphischen καταζωστικόν[3] ausführlich behandelt denken darf. Die seltsame Anthropogonie des Empedokles von den mißgestalteten Ungeheuern, die durch die ersten „Mischungen" von Gliedmaßen entstehen,[4] erinnert lebhaft an die ἀτελεῖς κράσεις in der orphischen Urmaterie,[5] aus der allerdings Götter — wahrscheinlich aber auch mißgestaltete wie die Kyklopen, Hekaton- und Gasterocheiren und dergleichen mehr — entstehen.

In der asiatischen Urheimat der jonischen Philosophie hat mittlerweile Heraklit von Ephesos, zweifellos unter dem Einfluß der Lehrtätigkeit, die der von ihm so hart gescholtene Pythagoras noch in Samos entfaltet haben muß, eine ganz analoge Gedankenentwickelung angebahnt und durchgeführt, wie sie jener auch in Unteritalien in die Wege geleitet hat. Wie stark sich dabei auch dieses eigenartigen Denkers Abhängigkeit von den hergebrachten „orphischen" Begriffen geltend macht, sieht man erst, wenn man sich von gewissen herkömmlichen Übertreibungen der Quellenkritik frei macht. Es läßt sich nicht leugnen, daß die ganze Doxographie über Heraklit durch das Medium stoischer Auslegungs- und gewiß oft Umdeutungskünste hindurchgegangen ist. Aber man muß sich hüten, das Kind mit dem Bade auszugießen und alles stoisch Aussehende darum auch schon dem Heraklit absprechen zu wollen, wie etwa Burnet,[6] dem es glücklich gelungen ist, bei Heraklit den Weltbrand und — noch gewaltsamer — auch den eigentümlich gefärbten Gebrauch des Wortes „λόγος"[7] auszutilgen; denn wie will man, wenn man es einmal soweit gebracht hat, dann überhaupt das Interesse der Stoiker für Heraklit verstehen? Ich meinerseits sehe keinen Grund, warum die schon bei Anaximander klar am Tage liegende Doktrin von der Zeit als πρῶτον σῶμα[8] dem Heraklit, der vom Weltregiment des personifizierten Αἰών[9] spricht, deshalb abgesprochen werden sollte, weil Aenesidem sich bei seinen Diskussionen über das Wesen des χρόνος auf Heraklit berufen hat. Gewiß ist der Ausdruck σπέρμα διακοσμήσεως

[1] Oben S. 618[1] f.
[2] Oben S. 95 Nr. 19.
[3] Vgl. oben S. 106[2] und Diels FVS[2] p. 470 Z. 6.
[4] ibid. p. 191 Nr. 61 und 62.
[5] Vgl. oben S. 654[4].
[6] a. a. O. p. 180 f.
[7] a. a. O. p. 146[3], 153[1,2].
[8] Oben S. 469[3] cf. 387[2].
[9] Vgl. oben S. 507[1].

stoisch, der bei Clemens[1] — nach Analogie des älteren Symbols *ΠΕΛΑΓΟΣ* = 69 = *ΣΠΕΡΜΑ*[2] — mit der herakliteischen *θάλασσα*, bei Aëtios[3] — nach Posidonios — aber unmittelbar mit dem Begriff der *Εἱμαρμένη* verbunden wird. Aber warum soll deshalb nicht auch Heraklit, wie die Orphiker und Pherekydes, wie vielleicht Thales, gewiß aber Hippon[4] von einem kosmischen „Allsamen" der Welt, einem *„σπέρμα γενέσεως"*, wie bei Aëtios richtig zitiert wird, gesprochen haben? Warum muß die stoische Nachricht, daß Heraklit[3] als „Wesen des Verhängnisses den Logos" bezeichnete, wie er „durch das Wesen des Alls hindurchwirkt", das Verhängnis selbst aber den „Lichtstoff" — *„αἰθέριον σῶμα"* — nannte, wertlos sein, weil *εἱμαρμένη, λόγος, οὐσία, διὰ τὸ πᾶν διήκειν* u. s. w. stoische Lieblingsworte sind? Wo es doch so überaus nahe liegt, daß Heraklit dem personifizierten *AIΩN* (47), als dessen spielende Bewegungen er das Weltgeschehen auffaßt,[5] herkömmlicherweise die *EIMAPMENH* (81) bezw. *Ἀνάγκη*[6] — genau wie bei den Orphikern — zum *σύζυγος* gegeben habe. Während ihm der *Αἰών*, ganz nach der hergebrachten Vorstellung als das *μὴ δῦνον*, d. h. als Polgott gilt,[7] muß die „Notwendigkeit", die bei dem Orphiker körperlos die Welt „durchklaftert",[8] auch bei Heraklit das All durchdringen — wenn er auch kaum das stoische *διήκειν*, sondern vielleicht das im „Kratylos" nachweisbare *διεξιέναι* oder *διέναι* gebraucht haben wird —, und zwar nach dem ganzen Tenor seiner Philosophie natürlich nicht als eine „körperlose" Kraft, sondern in Gestalt des allerfeinsten Feuers, was Posidonios durch den Ausdruck *„αἰθέριον σῶμα* wiedergibt, offenbar deshalb, weil bei den Pythagoreern die Anankē, wie auch der Chronos, als die das All umgebende Sphäre,[9]

---

[1] cf. oben S. 461 4.

[2] Vgl. oben S. 654 5, 661, 678.

[3] cf. Diels FVS[2] p. 58 Z. 33 ff.: *„Ἡ. οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα . αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα"* — man sieht, wie *Χρόνος* ist auch die *Ἀνάγκη* ein *σῶμα* — *„σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης."*

[4] Vgl. oben S. 678 5.

[5] Vgl. oben S. 507 1.

[6] Vgl. FVS[2] p. 81 Z. 32 (Theophrast): *„Ἡ. πάντα καθ' εἱμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην."* Der Ausdruck ist genau wie *XPEΩN* (81) bei Anaximander, das ja auch bei Heraklit vorkommt (vgl. oben S. 490 0), des Psēphos wegen gewählt, denn *EIMAPMENH* (5 + 9 + 12 + 1 + 17 + 12 + 5 + 13 + 7) ergibt wiederum 81 = 9 × 9 genau wie das orphische *ΑΔΡΗΣΤΕΙΑ*, und daher mit *AIΩN* (47) zusammen den alten Weltpsēphos 128 = 2^7.

[7] Vgl. oben S. 389 1.

[8] Vgl. oben S. 390 3.

[9] Vgl. oben S. 469 3, 471 2.

d. h. aber als der Äther — ein Wort, das Heraklit nicht gebraucht haben dürfte — gegolten zu haben scheint. Diese das All durchwaltende bezw. vom höchsten Pol auf das Weltganze herabschauende, naturgemäß allwissende Macht, nach deren Satzung[1] alles geschieht — *ΑΙΩΝ ΕΙΜΑΡΜΕΝΗ* (**128 = 2^7**) — gilt dem Heraklit als das Urwesen und als das „allein weise". Zeus[2] kann man es in gewissem Sinne auch nennen — sofern ja der Himmelsgott seit einiger Zeit als *ἀρχή, μέσον* und *τελευτή*, als der „große" Zeus, der ist, war, und sein wird, als Urvater und Urmutter des Alls betrachtet wurde — aber der wahre Name dieser Gottheit ist gewiß ein anderer, der bei Heraklit zum erstenmal im religiösen Sprachgebrauch der Griechen auftritt, aber erst Jahrhunderte später seine volle Bedeutung für das abendländische Geistesleben empfangen sollte: ihn mit voller Sicherheit zu bestimmen gestattet wieder nur die Beachtung der Isopsēphien. Nach Posidonios[3] soll Heraklit als „Wesen der Heimarmenē" — d. h. seiner Allgottheit *ΑΙΩΝ ΕΙΜΑΡΜΕΝΗ* = 128 = 2^7 den *λόγος* bezeichnet haben. Nun spricht Heraklit wirklich gleich im Eingang seines Buches[4] vom *Λόγος*, dem er das höchst auffallende und unmittelbar an die mystische Etymologie *Αἰών = ὁ ἀεὶ ὤν*[5] erinnernde Beiwort „ewig" (*ἀεὶ ἐών*) beilegt.[6] Wenn er die jonische Form *ἐών* anwendet, trotzdem daß dadurch dieser Anklang gewiß nicht gefördert wird, so ist wahrscheinlich damit eine zahlensymbolische Absicht verbunden: in der Tat braucht man nur für *ἀεί* ebenfalls die jonisch-epische Vollform *αἰεί* einzusetzen und des Rätsels Lösung ist gefunden:

		62 = 11 + 15 + 3 + 15 + 18	*ΛΟΓΟΣ*	
ΕΙΜΑΡΜΕΝΗ	81	24 = 1 + 9 + 5 + 9	*ΑΙΕΙ*	
ΑΙΩΝ	47	42 = 5 + 24 + 13	*ΕΩΝ*[7]	
	128 = 2^7	= 128		

[1] Vgl. DIELS FVS[2] p. 58 Z. 11 f.: *„ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην."* Man beachte den Anklang an die *„χρόνου τάξις"* bei Anaximander, oben S. 489[4], wo auch auf die Anaximander und Heraklit gemeinsame Vorstellung vom *χρεών* und vom Kampf der Elemente hingewiesen wurde.

[2] Vgl. DIELS FVS[2] p. 67 fr. 32 Z. 11 f.: *„ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα."* Dieses Fragment habe ich oben S. 367[0] irrtümlich so ausgelegt, als ob *Διὸς ὄνομα* dort stünde, sodaß die dort vorgeschlagene religionsgeschichtliche Erklärung zu entfallen hat. Das *σοφὸν μοῦνον* kann nur das *μὴ δῦνον* (o. S. 389[1]), d. h. der allsehende, allweise, allvoraussehende Chronos *προμηθεύς*, der *σοφὸς τέκτων* sein.

[3] Vgl. oben S. 694[3].

[4] fr. 1 DIELS FVS[2] p. 61 Z. 30 f.

[5] Aristot. de coelo I, 11 p. 279a. Vgl. oben S. 409[0].

[6] *„ἐών ἀεί"* gehört zusammen. So richtig DIELS FVS[2] p. 61 Z. 36 cf. p. 661.

[7] Das ganze Symbol hat **12** Buchstaben; rechnet man die des korrespondierenden dazu, so sind es **25** = 5 × 5.

In diesem Schema, das sich durch den mystischen Psēphos aufs engste an das pherekydeische Titelsymbol *ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ*, an die *ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ* des Pythagoras und den orphischen *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* bei Anaximander anschließt, ist die Ewigkeit und Notwendigkeit in der Tat, wie Posidonios den Heraklit sagen läßt, dem „ewigen Wort" gleich — d. h. der Satz *„οὐσία εἱμαρμένης λόγος"* erweist sich — voreiliger Hyperkritik zur beherzigenswerten Warnung —, obwohl in typisch stoischer Form ausgedrückt, als ein echt herakliteisches Symbol. Damit ist aber auch der wahre Namen der allein weisen Gottheit, die nur bedingungsweise ‚Zeus' genannt sein will, und zugleich ihr wahres Wesen gefunden: das ewig lebendige Feuer,[1] in dem Heraklit den Gott erblickt, der Krieg und Frieden, Tag und Nacht, Sommer und Winter, Überfluß und Mangel in sich faßt,[2] das

[1] cf. fr. 30 Diels FVS[2] p. 66 Z. 21 f.: *„(ὁ κόσμος) ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον"* (dies ist die richtige Form — cf. Aeschyl. Suppl. 960 *„ἀείζων ἄχθος"* —, wie der Psephos beweist).

[2] *ΠΥΡ* (53) *ΑΙΔΙΟΝ* (51) *ΘΕΟΣ* (46) = *ΠΟΛΕΜΟΣ* (92) *ΕΙΡΗΝΗ* (58) = 150, geschrieben *ΖΖ*. Beide Wortsymbole (das erste überliefert FVS[2] p. 58 Z. 30, das zweite ibid. p. 71 Z. 15 f.) haben — wie *ΕΙΜΑΡΜΕΝΗ ΑΙΩΝ* und wie das mit *ΠΟΛΕΜΟΣ ΕΙΡΗΝΗ* in einem und demselben Fragment genannte *ΗΜΕΡΗ ΕΥΦΡΟΝΗ* — je 13 Buchstaben, zusammen 26, den Psephos von *ΖΗΝ*. In der Tat ist das ganze Fragment 67 *„ὁ θεὸς* a) *ἡμέρη εὐφρόνη*, b) *χειμὼν θέρος*, c) *πόλεμος εἰρήνη*, d) *κόρος λιμός"* offenbar ein Zahlenrätsel, nur scheint mir das von Schultz, Arch. f. Gesch. d. Phil. XXII, 207 aufgebaute Ungetüm einer Lösung viel zu künstlich und gezwungen, um irgend überzeugend zu wirken. Die gestellte Aufgabe ist einfach, Namen der herakliteischen Gottheit zu finden, die mit den aufgezählten Begriffsnamen isopsephisch sind; eine der möglichen Lösungen wäre: a) *ΗΜΕΡΗ* (48) *ΕΥΦΡΟΝΗ* (98) = 146 = *ΑΙΩΝ* (47) *ΚΕΡΑΥΝΟΣ* (99), wobei zu *Κεραυνός* unten S. 698 3 zu vergleichen ist; b) *ΧΕΙΜΩΝ* (85) *ΘΕΡΟΣ* (63) = 148 = *ΖΕΥΣ* (49) *ΚΕΡΑΥΝΟΣ* (99), vgl. Diels FVS[2] p. 663 Z. 17 von unten, oder *ΑΙΩΝ* (47) *ΠΡΗΣΤΗΡ* (101; vgl. unten S. 700 5), wobei für die zweite Lösung die gleiche Buchstabenzahl spräche; c) die im Eingang dieser Anmerkung aufgestellte Gleichung; d) *ΚΟΡΟΣ* (75) *ΛΙΜΟΣ* (65) = 140 = *ΖΗΝ* (26) *ΛΟΓΟΣ* (62) *ΑΕΙ* (15) *ΩΝ* (37). Schon die angeführten Alternativen zeigen, daß vielleicht noch andere, durchwegs symmetrische Buchstabenzahlen ergebende Auflösungen dieser unbestimmten Gleichung denkbar sind. Schultz' Analyse, die in ausgedehntem Maß mit der Zählung langer und kurzer Silben, einem sonst nirgends nachweisbaren Prinzip, operiert, würde man nur gelten lassen, wenn a) wirklich bei Heraklit „Metra" im Sinne von „Rhythmen" des Weltgeschehens nachweisbar wären; b) wenn die Zählung wenigstens ohne weitere Hilfshypothesen stimmte. Nun heißt aber erstens *„μέτρα ἁπτόμενον, μέτρα ἀποσβεννύμενον"*, wie sich ausführlich zeigen läßt (unten S. 699 f.) nach „Maßen" erlöschen etc., nicht etwa „taktmäßig", obwohl ja der heutige Leser metaphorisch von einer „rhythmischen Weltbildung" und „Zerstörung" ohneweiters sprechen kann; zweitens aber wird doch kein Unbefangener wirklich annehmen wollen, Heraklit habe das *ι* in *λῑμός* kurz gemessen „weil er offenbar (!) nur *Η*, *Ω* und die Diphthonge als Länge gelten ließ!" Welcher Grieche hat je eine solche tolle

53	*ΠΥΡ*		*ΖΕΥΣ*	49
58	*ΑΕΙΖΩΝ*[1]	ist der	*ΛΟΓΟΣ*[1]	62
111				**111**

An diesem Gottesbegriff zeigen sich zunächst einige aus der vorhergehenden Entwickelung ohne weiteres verständliche Züge: Zeus als anfangslos ewiger Gott erscheint schon bei Pherekydes und in den orphischen Versen vom Gott des Anfangs, der Mitte und des Endes; andrerseits ist von dem „Sieder" *Ζήν*, und dem „Brenner" *Αἰθήρ-Ἥλιος* des gleichen Systems zu einem geradezu als Feuer aufgefaßten Zeus nur ein kleiner Schritt, den ja auch Empedokles ungefähr zur gleichen Zeit getan haben muß. Ohne Beispiel und Vorbild in der vorausgegangenen griechischen Philosophie scheint dagegen auf den ersten Blick die Personifikation und Vergötterung des „Wortes" dazustehen. Religionsgeschichtlich betrachtet tritt jedoch auch diese eigenartige Bildung durchaus nicht unvermittelt auf. Abgesehen von allen weiter unten zu besprechenden orientalischen Parallelen kennt ja schon Homer[2] die unheimliche „*Ὅσσα Διὸς ἄγγελος*"[3] die göttliche, von Zeus aus die Welt durchschwirrende „Stimme", das kosmisch vergrößerte Gegenbild der „geflügelten Worte",[4] die dem Munde der Menschen entschweben; das allein verbürgt, daß der Verfasser der orphischen *ὅρκοι*[5] altes Gut bewahrt hat, wenn er in seiner Beschwörung unmittelbar nach dem Himmel,

---

Schulmeisterprosodie seiner eigenen musikalischen Sprache zum Hohn anzuwenden versucht? Und schließlich, warum hat Heraklit in Prosa geschrieben, wenn es ihm auf die Metrik seiner Worte ankam? Endlich finde ich, da die Lösung des Zahlenrätsels doch einfach in der Auswahl von Namen der Gottheit liegt, mit DIELS FVS[2] p. 663 LORTZINGS Änderung *ὄζεται* für *ὀνομάζεται* überflüssig. Das Feuer wird — beim kosmisch gedeuteten Weihrauchopfer, wie SCHULTZ ohneweiters zuzugeben ist — je nach dem Wohlduft der Spezerei benannt, d. h. man spricht von „Wachholderfeuer", „Styraxfeuer", „Kassiafeuer" etc., oder besser noch vom brennenden „Wachholder", „Weihrauch" etc., je nach dem Duft (*καθ' ἡδονήν*), obwohl es ein und dasselbe „Feuer" ist. Das paßt doch besser als *ὄζεται*, durch das man auf den Gedanken geführt wird, die Gottheit röche anders bei Tag und anders bei Nacht, anders im Sommer und anders im Winter, was offenbar Unsinn ist!

[1] Jedes der beiden Symbole hat **9** Buchstaben, ebenso wie *ΕΙΜΑΡΜΕΝΗ*.

[2] *B* 93, *ω* 413.

[3] „Bote des Zeus" ist sonst bei Homer Hermes, zu dessen Epiklese sich aber das weibliche „*Ὅσσα*" — das allenfalls für die Götterbotin Iris, die vermittelnde Brücke zwischen Himmel und Erde passen könnte — nicht eignet. Es ist daher sehr wohl denkbar, daß der arkadische *ΕΡΜΗΣ* (59) *ΛΟΓΟΣ* (62) = 121 = 11 × 11 älter ist als Heraklits *Ζεὺς Λόγος*.

[4] Vgl. WACKERNAGELS treffliche Untersuchung über die „*ἔπεα πτερόεντα*", Basel 1860.

[5] ABEL fr. orph. p. 220 Nr. 170 v. 2 f.

dem weisen Werk des Gottes (scil. Chronos), die αὐδή des Urvaters anruft, „τὴν φθέγξατο πρῶτον, ἠνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς“.[1] Hier läßt die enge Verbindung des göttlichen „Wortes“ mit dem Himmel einen Umstand erkennen, der auch in den orientalischen Parallelen sehr deutlich ist: daß nämlich die göttliche „Stimme“ ursprünglich durchaus nichts Abstraktes oder Metaphysisches ist, sondern ganz einfach die „Donnerstimme“ des Gewaltigen, der im Wettersturm einherfährt. Diese Vorstellungsgrundlage ist bei Heraklit noch ganz durchsichtig. Auf der einen Seite heißt es nämlich, daß alles nach dem „Logos“, dem eigentlichen Wesen der Ananke oder Heimarmene, geschieht,[2] andrerseits aber soll der Blitz, d. h. das ewige Feuer, vernunftbegabt, die Zügel der ganzen Welt führen.[3] Klarer könnte nicht gesagt sein, daß das „Wort“, die „Stimme“ des Aiōn einfach der *KEPAYNOΣ*, d. h. die βροντή, der hörbare Donner im Wetterschlag ist, während das göttliche „Feuer“ den Blitz, die sichtbare στεροπή im engeren Sinne, darstellt.

Auch diese, meines Wissens noch nie ausgesprochene und doch so naheliegende Beziehung der beiden Begriffe läßt sich zahlensymbolisch vollkommen anschaulich machen, sobald nur einmal der physikalische Sinn der herakliteischen Kosmogonie klar verstanden ist. Der Ephesier denkt nämlich in Bildern, die allesamt in der Tat jener Gewitter-

[1] Hierzu ist der bezeichnende Vers des Euripides Alk. 969 f. FVS² p. 471 Z. 26 f. zu vergleichen, nach dem die orphischen Schriften, die ja (oben S. 681 6) als Offenbarungen des Apollon galten, nicht von Orpheus, sondern von der „orphischen Stimme aufgezeichnet“ worden sein sollen („τὰς Ὀρφεία κατέγραψεν γῆρυς“). Wie dieses seltsame Zeugma zu verstehen ist, lehrt ein Blick auf das ungefähr gleichzeitige, oben S. 681 8 erwähnte Vasenbild. Apollon steht unter seinem heiligen Lorbeerbaum mit ausgestreckter Hand deutend — „οὐ λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει“. Vor ihm sieht man redend oder singend das abgeschlagene Haupt des Orpheus, dessen Sprüche aber zeichnet ein jugendlicher Schreiber auf; es ist Musaios, nach Diels FVS² p. 478 Z. 24 f.: „Απόλλωνος⟩ ἐπιπνοίᾳ ἔνθεος γενόμενος (Ὀρφεὺς) ἐποίησεν τοὺς ὕμνους, οὓς . . . . Μουσαῖος κατέγραψεν“. Deutlicher kann nicht gesagt werden, daß Orpheus hier als die verkörperte „ἀρτιεπὴς πατρία ὄσσα“ — wie Pindar Ol. VI, 62 die weissagende „Stimme“ des Apollon nennt — d. h. als „Ὀρφεία γῆρυς“ des Gottes gilt. In den von Lobeck Agl. 453 f. mit Recht als Einleitung der Rhapsodien aufgefaßten, schon Plato bekannten Versen „Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι || πάντες ὁμοῦ· σὺ δ' ἄκουε, φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης, || Μουσαῖ' . . . κτλ.“ (Abel fr. 4) wird in der Tat Musaios angewiesen (v. 5) „εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας, τούτῳ προσέδρευε“. Als eine solche fleischgewordene „Stimme“ der Gottheit, wie sie Orpheus in den besprochenen Denkmälern darstellt, betrachtet Heraklit fr. 92 FVS² p. 75 Z. 15 die Sybille und nicht zuletzt auch sich selbst.

[2] cf. Diels FVS² p. 61 Z. 33 „γινομένων γὰρ πάντα κατὰ τὸν Λόγον τόνδε“ κτλ.

[3] fr. 64 FVS² p. 71 Z. 8 „τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός“ (cf. oben S. 364 1), wobei das sechzehnbuchstabige Symbol *KEPAYNOΣ* (10 + 5 + 17 + 1 + 20 + 13 + 15 + 18 = **99**), *OIAKIZEI* (15 + 9 + 1 + 10 + 9 + 6 + 5 + 9 = **64**) zugrunde liegt.

mythologie angehören, aus der seinerzeit Zeller[1] die Feuer-, Wasser- und Windzeugung des Chronos bei Pherekydes erklären wollte. Das ewiglebende Urfeuer *ΠΥΡ ΑΕΙΖΩΝ* (**111**), als Gottheit *ΖΕΥΣ* (49) *ΛΟΓΟΣ* (62) = **111** genannt, enthält in sich ein Element des Streites — den *ΖΕΥΣ* (49), der selbst die *ΕΡΙΣ* (49) ist.[2] Im Urzustand, der auch dem Heraklit,[3] wie den Orphikern, wie Pherekydes und Anaximander als Ursamen, daneben aber auch als ein augenblickliches, labiles Gleichgewicht von Krieg und Eintracht,[4] als

ΣΠΕΡΜΑ (69) *ΓΕΝΕΣΕΩΣ* (91) = 160 = *ΠΟΛΕΜΟΣ* (92) + *ΑΡΜΟΝΙΑ* (68)

gilt, erhält der „Streit", d. h. Zeus, die Oberhand. Im kosmischen Aufruhr des Urgewitters ertönt als „Donner" das göttliche „Wort", und die Weltbildung, die Heraklit ein „Erlöschen" des Urfeuers nennt,[5] beginnt, indem das Blitzfeuer, im Gewitterregen zum Meer zerfließend, herabrauscht:[6]

Λ O Γ O Σ · K E P A Y N O Σ
11 + 15 + 3 + 15 + 18 + 10 + 5 + 17 + 1 + 20 + 13 + 15 + 18 = 161
A Π O Σ B E N N Y M E N O N[7]
= 1 + 16 + 15 + 18 + 2 + 5 + 13 + 13 + 20 + 12 + 5 + 13 + 15 + 13

Dabei findet aber durchaus kein vollständiges „Erlöschen" des Feuers, sondern nur eine teilweise, immer wieder durch ein neues „Auflodern" rückläufig aufgehobene Verwandlung statt: „Feuers Wandlungen" sind andrerseits auch ein rhythmisch wiederkehrendes, nach Maßen geregeltes Entbrennen; die Maße aber bestimmt das göttliche Donnerwort.

Π Y P O Σ · T P O Π A I
16 + 20 + 17 + 15 + 18 + 19 + 17 + 15 + 16 + 1 + 9 = 163
A Π T O M E N O N · M E T P A[7]
= 1 + 16 + 19 + 15 + 12 + 5 + 13 + 15 + 13 + 12 + 5 + 19 + 17 + 1
= *ΚΕΡΑΥΝΟΣ* (99) *ΟΙΑΚΙΖΕΙ* (64)[8]

---

[1] Oben S. 644[6].

[2] Vgl. Chrysipp bei Philodem *π. εὐσεβ.* 81[26] Gomperz (Diels FVS[2] p. 663 Z. 8 von unten; vgl. Zeller I[5], 655[3]) *„καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι καθάπερ καὶ τὸν Ἥ. λέγειν"* (vom wörtlich Erhaltenen vergleiche fr. 53 FVS[2] p. 69 Z. 19 ff.).

[3] Vgl. oben S. 694[1,3].

[4] Vgl. oben S. 696[2] cf. 490[0].

[5] cf. Diels FVS[2] p. 66 Z. 22 fr. 30 und fr. 31 S. 67.

[6] ibid. p. 67 Z. 9 *„[πῦρ] θάλασσα διαχέεται"*.

[7] Jede dieser Zeilen hat 27 Buchstaben. Für sich genommen ist *ΑΠΤΟΜΕΝΟΝ* = 109 = *ΛΟΓΟΣ* (62) *ΑΙΩΝ* (47) (FVS[2] p. 69 Z. 11 f.; gewiß kein doxographischer Zusatz!), wobei jedes Symbol wie oben S. 697[1] neun Buchstaben hat. Natürlich sind diese Worte, wie bei dem oben S. 347 analysierten Beispiel, nur das Gerippe eines Satzes.

[8] Vgl. oben S. 698[3].

Das Schönste an diesen von Heraklit ersonnenen Verwandlungen des Urwesens aber ist, daß in der Tat, wie er es verlangt,[1] das mystische Maß der Dinge, von Anfang an durch die Notwendigkeit bestimmt, das

METPON = 12 + 5 + 19 + 17 + 15 + 13 = 81 = *EIMAPMENH*,[2]

bei allen *ἀλλοιώσεις* des Feuerstoffs unangetastet bleibt:

Der Urzustand der Gottheit

ΖΕΥΣ	49	ist	*ΠΥΡ*	53	;
ΛΟΓΟΣ	62		*ΑΕΙΖΩΝ*	58	'
	111			**111**	

die erste Spaltung[3] des erlöschenden Feuers ergibt	*ΠΥΡ*	53	die weitere Spaltung[3] des Meeres aber	*ΓΗ*	10
	ΘΑΛΑΣΣΑ[4]	58'		*ΠΡΗΣΤΗΡ*[5]	101
		111			**111**

Man sieht, der *„λόγος, εἰς ὃν μετρέεται“* ist nichts anderes als der *λογισμός* der Buchstaben oder, um gleich den richtigen Ausdruck zu gebrauchen, der *ψῆφος*, der „Spielstein“ oder besser die „Augenzahl“ des „Wortes“. Wie ein Kind spielt, so sitzt der *„Αἰὼν πεττεύων“*[6] — d. h. die „Sprache“ selbst, in der Heraklit eben deshalb das wahre Wesen der Notwendigkeit erblickt, der „Logos“ am Würfelbrett — und würfelt bei der kosmischen *πέττεια*[7] jedem Wort seinen *ψῆφος*[8] zu.

[1] Vgl. fr. 31 DIELS FVS² p. 67 Z. 9 f.: *„πυρ⟩* (DIELS) oder *γῆ* (SCHUSTER, BRIEGER, BURNET p. 148₄)⟩ *θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.“*

[2] Vgl. oben S. 694₆ und DIELS FVS² p. 58 Z. 35 *„αὕτη* (sc. *εἱμαρμένη*) . . *περιόδου μέτρον τεταγμένης“*.

[3] Vgl. DIELS FVS² p. 67 Z. 2 f.: *„πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, τὸ δὲ θαλάσσης τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ“* (= Glühwind, ein Mittelding zwischen *πῦρ* und *πνεῦμα*).

[4] = 8 + 1 + 11 + 1 + 18 + 18 + 1.

[5] Vgl. oben S. 360₂.

[6] fr. 52 DIELS FVS² p. 69 Z. 17 *„Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων“*, Vgl. Philo Alex. *„τύχης ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττευούσης“*.

[7] Vgl. die zweifellos hermetische Tradition von dem astronomischen *πεσσευτήριον* der Ägypter — wahrscheinlich identisch mit der *πεντέγραμμος πεσσά* (LOBECK zum Phrynichos 413) —, auf dem Hermes mit Selēnē gespielt und ihr 5 Tage — die Jahresepagomenen — abgewonnen haben soll, bei Eustathios p. 1397.

[8] Platon, der in den „Gesetzen“ p. 903 D das herakliteische Bild vom göttlichen *πεττευτής* verwendet, lehnt sich auch im Staat, p. 487 C ohne Zweifel an eine herakliteische Bildrede an, wenn er den Adeimantos sagen läßt: . . *ὥσπερ ὑπὸ τῶν πεττεύειν δεινῶν οἱ μὴ τελευτῶντες ἀποκλείονται καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅ τι ῥέρωσιν, οὕτω καὶ σφεῖς τελευτῶντες ἀποκλείεσθαι καὶ οὐκ ἔχειν ὅτι λέγωσιν ὑπὸ πεττείας αὖ ταύτης τινὸς ἑτέρας, οὐκ ἐν ψήφοις ἀλλ' ἐν λόγοις“* κτλ. *ΛΟΓΟΣ* (62) + *ΨΗΦΟΣ* (23 + 7 + 21 +

Wie sich Heraklit dieses kosmische „Würfel“orakel der Gottheit vorgestellt hat, läßt sich leicht aus altpythagoreischen Vorstellungen erschließen. Das Würfelspiel der Menschen, deren Tun gegen die *ψήφων παιδιά* der Gottheit kindisch ist, wie das Kind gegen den Mann,[1] kommt wegen seiner geringen Augenzahl für einen Alphabetzauber nicht in Betracht. Es genügt jedoch, sich daran zu erinnern, daß den Pythagoreern die Gottheit Chronos-Ankē als *„σφαῖρα τοῦ περιέχοντος“*[2] galt, daß sie aber dieses *„πῦρ περιέχον“*[3] — eine Vorstellung, die sich Heraklit gewiß nicht entgehen hat lassen — zuweilen auch als Dodekaeder bezeichneten,[4] um einzusehen, daß sich der Ephesier jenen Zwölfflächner nach Analogie eines schönen astrologischen Orakelspielzeugs im Münchner Münzkabinet[5] mit den zweimal zwölf Buchstaben des Alphabetes beschrieben, von Zeit und Notwendigkeit in rollender Bewegung erhalten dachte. Das pythagoreische Geheimnis des Dodekaeders, dessen Verrat Hippasos von Metapont mit dem Tode gebüßt haben soll,[6] ist natürlich nicht etwa die ganz einfache, selbst den griechischen Lederarbeitern bekannte[7] stereometrische Konstruktion jenes Körpers, sondern das ganze

---

15 + 18 = 84 = 7 × 12; vgl. z. B. *ΚΙΝΗΣΙΣ* und *ΘΕΟΚΡΑΣΙΑ* o. S. 668₃) = 62 + 84 = 146 = *ΑΙΩΝ* (47) + *ΚΕΡΑΥΝΟΣ* (99); daraus allein zu schließen, daß Heraklit das Wort *ψῆφος* wirklich in seiner Schrift gebraucht hat, wage ich freilich nicht. Zum spielenden Zeus-Aion vgl. noch Apoll. Rhod. III, 138, wo Adrasteia dem Zeusknäblein eine Kugel — natürlich die *„σφαῖρα τοῦ περιέχοντος“* — zum Spielen schenkt.

[1] Diels FVS² p. 73 Z. 21 f. fr. 79.

[2] Siehe die Zeugnisse oben S. 469₃.

[3] Siehe die Stellen bei Zeller I⁵ S. 414₃.

[4] cf. Diels Dox. 335 a b 1: *„Πυθαγόρας⟩ ἐκ . . τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν“*; cf. Philolaos fr. 12 Diels FVS² p. 244; dazu Platon Timäus 55 c 4: *„ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης“* (d. h. der fünfte regelmäßige Körper, das Dodekaeder) *„ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν“*.

[5] Veröffentlicht von Boll Sphära p. 470: ein Ikosaeder aus Bergkristall; zwölf Flächen sind mit den zwölf Tierkreiszeichen graviert, neben jedem Tierkreiszeichen stehen je zwei Buchstaben in einer auch bei dem Astrologen Teukros (Boll a. a. O. p. 469) bezeugten Anordnung. Auf vier weiteren Flächen sind Zwillinge, Krebs, Löwe, Skorpion wiederholt — nach Bolls plausibler Vermutung mit Rücksicht auf das Horoskop des Besitzers — vier Flächen sind leer. Es bedarf keines Wortes, um einzusehen, daß hier aus Unverständnis oder um besonderer mantischer Zwecke wegen das alte große Magisterium des pythagoreischen Dodekaeders auf einen Zwanzigflächner — eine Figur, die nach schol. Euklid. vol. V, p. 654 Heiberg erst Theaitet entdeckt hat —, so gut oder so schlecht es ging, übertragen wurde. Denn wenn man auch an das alte, zwanzigbuchstabige Alphabet denken wollte, geht die Sache dann doch mit den Tierkreiszeichen nicht mehr aus.

[6] Jamblichos Vita Pyth. 247.

[7] Vgl. die *„δωδεκάσκυτοι σφαῖραι“* in Platons Phaedon 110 b 6 mit Wyttenbachs Kommentar, cf. Burnet a. a. O. S. 342₃. Es ist in der Tat leichter, einen annähernd

System der mantischen Buchstaben und astrologischen Zeichen auf dem Zeit und Schicksal versinnlichenden Zwölfflächner mit seinen dreißig Ecken, die den *τριάκοντα λαμπροὶ ἀστέρες* des Himmels[1] entsprechen, und bei dem man die hochheilige Kombination der Zwölf und der Dreißig[2] natürlich auf den Jahreskreis von $12 \times 30 = 360$ beziehen mußte.

Dazu paßt es vortrefflich, daß Heraklit den „Kreislauf der Zeugung" auf 30 Jahre, d. h. 360 Monate auf einen „großen Monat", den Kreislauf der Weltzeugung aber — naturgemäß eine Periode, die alle geschichtlichen Schätzungen der Alten über ihre Vorzeit weit übersteigen mußte — auf $10800 = 12 \times 30 \times 30 \times 12$ Jahre, d. h. auf 30 aus je 12 „großen Monaten" bestehende „große Jahre"[3] — bestimmte. Schultz[4] hat richtig gesehen, daß die Zahl 10800 im milesischen System *A′Ω* angeschrieben werden kann, und demnach auf die Zerlegung des Logos in die Buchstabenreihe der *στοιχεῖα* hinweist. Nichts könnte besser zu der angenommenen Umwälzung des weltbegrenzenden Dodekaeders mit seinen buchstabenbezeichneten zwölf Flächen von *A̲N — MΩ̲* passen. Die Gegenprobe bildet die Überlieferung,[5] daß Heraklit diese größte Zeiteinheit ein „Jahr der Gottheit"[6] genannt habe, denn *ΘΕΟΥ* ist $8 + 5 + 15 + 20 = 48$, geschrieben *AΩ*, d. h. mit dem beizufügenden diakritischen Punkt und im milesischen System[7] die gesuchte Zahl 10800.

Es kann also kein Zweifel übrig bleiben, daß die herakliteische Gleichsetzung des „Wortes" mit der weltbeherrschenden Notwendigkeit einerseits auf der primitiven Vorliebe für mystische Erklärungen von Namen und Worten auf Grund zufälligen Gleichklangs beruht, wie sie schon bei Pherekydes und den Orphikern[8] vorkommen, von Heraklit

---

kugelförmigen Ball — wie er für athletische Spiele gebraucht wurde — aus Fünfecken, als aus sog. „Melonenschnitten" zu schneiden und zu nähen.

[1] Boll a. a. O. p. 337$_0$.

[2] Boll a. a. O. p. 316 aus Markosianischen Quellen.

[3] Vgl. die weitergehende Zerlegung dieser Zahl in $2^7 \times 3^5 \times 5^3$ Tage bei Schultz, Pythagoras und Heraklit S. 69.

[4] a. a. O. p. 115 zu 69$_{29}$; cf. Arch. f. Gesch. d. Phil. XXII p. 205$_{20}$.

[5] Diels FVS^2 p. 59 Z. 15.

[6] *ΘΕΟΥ* (48) *ΕΝΙΑΥΤΟΣ* (100) = 148 = *ΖΕΥΣ* (49) *ΚΕΡΑΥΝΟΣ* (99), mit beiderseits je zwölf Buchstaben; faßt man *ἐνιαυτός* im alten Wortsinn als Attribut, so hat man den „in sich zurückkehrenden Gott" *ΘΕΟΣ* (46) *ΕΝΙΑΥΤΟΣ* 100 = 146 = *ΑΙΩΝ* (47) *ΚΕΡΑΥΝΟΣ* (99) ebenfalls ein symmetrisches Zwölfersymbol.

[7] Daß Heraklit sich des milesischen und des alten Systems bei seinen „Psēphismen" bedient hat (vgl. unten S. 704$_1$), nahm schon Schultz in der oben S. 696$_2$ bezweifelten Analyse von fr. 67 an.

[8] Man denke an *Ζᾶς-ζάω*, *Ζήν-ζέω* und *Φάνης-ἐφάνθη*, die im wesentlichen mit Heraklits Wortspielen vom *βίος* und *βιός* (fr. 48), vom *Ἀίδης*, den *αἰδοῖα* und der *αἰδώς*

und seiner Schule[1] aber in einem solchen Ausmaß verwendet wurden, daß selbst den Alten die Sache zu bunt wurde,[2] andrerseits aber auf einer ebenso angestrengten Vertiefung in die zahlenmystischen Beziehungen der Worte untereinander.

Der Ausdruck *λόγος* selbst bedeutet bei Heraklit allerdings zunächst das zu einem Ding gehörige „Wort". Aber wie *λέγειν*, das bei Homer in der Bedeutung „reden" noch gar nicht vorkommt, „sammeln", „aneinanderreihen", „rechnen", „zählen" geheißen hat, bevor für diesen Begriff *λογίζειν* in Gebrauch kam, so konnte Heraklit *λόγος* als Terminus technicus sehr leicht mit der, bei Späteren ohnehin nachweisbaren Nebenbedeutung „Rechnung" (= *λογισμός*) gebrauchen; das oben[3] erörterte Fragment von der Wandlung des Feuers, das *„εἰς τὸν αὐτὸν λόγον μετρέεται"*, zeigt ja deutlich, daß er auch wirklich *λόγος* im Sinne von *μέτρον*, d. h. aber hier im Sinne von *ψῆφος*, verwendet hat. Dasselbe gilt von dem Fragment,[4] niemand könne die Grenzen der Seele abschreiten: denn *„οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει"*. Wieso hat nämlich die Seele ein gar so unergründlich tiefes Maß? Der heutige Leser denkt an das weltumfassende

(fr. 15 FVS[2] p. 65 f.) auf einer Stufe stehen. Das orphische „Onomastikon", das ganz voll von solchen Dingen gewesen sein muß, könnte ebenfalls älter sein als Heraklit. Endlich ist der Name „Onomakritos", in dem schon der Psēphos (oben S. 684) mit großer Wahrscheinlichkeit einen künstlichen, angenommenen „Ordensnamen" des Meisters vermuten läßt, doch höchst wahrscheinlich auf die „onomatokritische", „Götternamen auslegende" Tätigkeit des berühmten Chrēsmologen zu beziehen.

[1] Vgl. Procl. in Parm. I, 12 Cousin *„τοῦ Ἡρακλειτείου (διδασκαλείου) τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ὁδόν"*; cf. Ammon. de interpr. 24 b, 30 b (manche halten die Namen mit Kratylos und Heraklit für *„φύσεως δημιουργήματα"*; erst Sokrates habe gezeigt, daß die Namen nicht *„οὕτω φύσει"* seien). Die Stellen verweisen allerdings, wie Zeller I[5], 723 hervorhebt, zunächst auf den platonischen Kratylos, ohne aber dadurch Zellers übertriebene Skepsis gegen die Zurückführung dieser Lehre auf den Ephesier selbst zu rechtfertigen. Siehe Diels FVS[2] p. 663 Z. 4 von unten: „etymologische Anschauung Heraklits" mit Beziehung auf fr. 48.

[2] Vgl. die ironischen Etymologastereien des platonischen Sokrates im „Kratylos". Aber die Schmähungen des Heraklit gegen seine Mitbürger, die schwarzgalligen Klagen über die Menge, die dem „allen gemeinsamen Logos" d. h. den inneren Wundern der „Worte" so verständnislos gegenübersteht und die sich gegenüber den „Worten und Werken", wie Heraklit sie „kündet", gegen seine „Auslegungen" so töricht geberdete — *„Κύνες γὰρ καταβαΰζουσι ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι"* (FVS[2] p. 76 Z. 5) —, zeigen deutlich, daß auch der große Logosoph unter seinen lachlustigen und an ganz andere, nützlichere Rechnungen gewöhnten jonischen Landsleuten jenem skeptischen Spott nicht entgangen ist, der sich heute gegen den, an dem Unsinn der Sache verhältnismäßig unbeteiligten Wiederentdecker der Psephismenrechnung wendet.

[3] S. 699 f.

[4] Diels FVS[2] p. 68 Z. 18 f. Nr. 45.

Bewußtsein und vieles der Art, von dem einiges Wenige auch dem Heraklit vorgeschwebt haben mag.[1] Will man die Worte aber nicht als „ἀξύνετος ἀκούειν“ wie ein λογικῶς Tauber,[2] so muß man eben den Logos ΨΥΧΗ erfassen. Und der ist nun in der Tat $23+20+22+7=\mathbf{72}=6\times12=2^3\times3^2$, d. h. so tief wie die Urhöhle der Nacht,[3] so unergründlich wie die mystische ΠΕΝΤΑΣ,[4] und so weit wie der Mantel der Weltschöpfung ΦΑΡΟΣ (72), d. h. die Zahl der Sternbilder am Himmel,[5] und wer weiß, wie vieler andrer Geheimnisse noch. Man sieht, Heraklit verwendet den Ausdruck λόγος durchaus im Sinne der in den späteren Zauberpapyri so häufigen Formel des „ὄνομα οὗ ἡ ψῆφος“[6] κτλ. Und in der Tat kommt ὄνομα, das Heraklit selbst noch gelegentlich[7] gebraucht, in diesem Sinn schon bei Pherekydes vor, wo die Götter sich verwandeln, indem sie ein neues, ihr Wesen bestimmendes, wort- und zahlensymbolisch ausdrückendes ὄνομα erhalten.[8] Den Ausdruck ψῆφος wird man bei den Früheren deshalb vergeblich suchen, weil er offenbar der esoterischen Belehrung vorbehalten war,[9] deren eigentlichen Gegenstand, wie sich jetzt deutlich zeigt, überhaupt nichts andres als die Zahlensymbolik der den Exoterikern nur teilweise verständlichen Schriften bildete.

Heraklit suchte als erster nach einem Wort, das ὄνομα und ψῆφος zugleich bedeuten sollte: er mußte es tun, weil er als erster — sich selbst zu fruchtloser Qual und schließlicher Verbitterung verdammend — aus dem sorgsam gesiebten Kreis einer eingeweihten Jüngerschaft hervortretend, zu allen, auch den βέβηλοι, die der Orphiker von seiner Schwelle

[1] Vgl. z. B. das rätselhafte fr. 115 FVS² p. 78 „ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων“, hinter dem sich viel und vielerlei verbergen kann. Zunächst wäre freilich zu bedenken, daß im milesischen System ΝΟΥΣ = 720 ist. Beim Übergang von der einen zur andern Zählung würde sich also in der Tat der Logos 72 in eigentümlich sinnvoller Weise „steigern“, insofern als ja der Νοῦς für eine vollkommenere Erscheinung der ψυχή gilt.

[2] fr. 34 FVS² p. 67 und fr. 87 ibid. p. 74: „βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ“ „ein Tor gefällt sich darin, verständnislos vor jedem λόγος — d. h. vor jedem Wort und seiner rechnerischen Bedeutung, etwa „vor jeder Wortzahl“ — dazustehen“.

[3] Vgl. oben S. 656₂ über ΣΠΕΟΣ = 72 = ΑΔΥΤΟΝ.

[4] Vgl. oben S. 357₁. Zur Sache siehe die fünf Seelenteile oben S. 557₅, ₆.

[5] Vgl. oben S. 33₁.

[6] Vgl. REITZENSTEIN, Poim. 272₃.

[7] DIELS FVS² p. 66 Z. 1, p. 69 Z. 2.

[8] Vgl. das oben S. 347 behandelte und das S. 315 ergänzte Fragment; dazu unten die Ausführungen über die Stelle im Enuma ēliš, wo Marduk nach dem Drachenkampf den Namen 50 erhält.

[9] Aristoteles z. B. hat das Wort, das er bei Archytas fand, gar nicht verstanden (oben S. 685₁).

wies, zu reden begann. Daß er aber so mit kühner Hand die Schranken zwischen esoterischem und exoterischem Unterricht — die nach der eben gewonnenen Einsicht so alt sind, als die griechische Spekulation überhaupt — einzureißen versuchte, hängt wieder aufs engste mit dem Grundgedanken seines Systems zusammen. Pherekydes — und die Orphiker mit ihm — hatten keinen Anlaß gehabt, die alte kultische Überlieferung von gewissen besonders wirksamen Gebetsworten und Wendungen, besonders starken Anrufungen u. dgl., die schon in homerischer Zeit zur Annahme einer besonderen Göttersprache[1] neben der Menschenrede geführt hatte, irgendwie anzutasten, zumal diese „göttlichen" *ὀνόματα* nur vermehrte Gelegenheit zu mystischen Gedankenverknüpfungen gaben. Heraklit hat als erster gesehen, daß eine mystische Abhängigkeit der Dinge vom „Wort", des *κόσμος* vom *λόγος*, nur denkbar ist, wenn eine wahre Sprache, ein offenbarender allbeherrschender *λόγος ξυνός*,[2] für Götter und Menschen gemeinsam, dem einen *„κόσμος ὁ αὐτὸς ἁπάντων"*,[3] der einen allbeherrschenden *Εἱμαρμένη*, entsprach. Nicht auf ihn selbst, der die Eigenart und Subjektivität seiner Gedanken gar nicht Wort haben wollte, sondern auf die Offenbarungen jener allen gemeinsamen — in Wahrheit wundersamen! — Sprache sollten die Menschen achten.[4] Wie ihm, dem Hellenen, der *ξυνὸς λόγος* selbstverständlich die griechische Sprache war, so gelten ihm die Menschen, die die inneren Wunder der Worte nicht zu fassen verstehen, als *„βάρβαροι ψυχαί"*,[5] als „radebrechende, sprachfremde" Seelen im wörtlichsten Sinne des Wortes von den *„ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν"*.[6] Schlechte

[1] Vgl. oben S. 561 4, 5.

[2] fr. 2 FVS² p. 62: *„διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν"*. cf. ibid. p. 78 Nr. 113: *„ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν"*.

[3] fr. 30 FVS² p. 66 Z. 20.

[4] fr. 50 FVS² p. 69: *„οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν, ἓν πάντα εἶναι"*. Der *λογισμός* oder *λόγος*, auf den er sich im konkreten Fall beruft, wird wohl dieser sein: $EN + \Pi AN = (5 + 13) + (16 + 1 + 13) = 48 = A\Omega$. Vgl. das Symbol des *οὐροβόρος δράκων* mit der Beischrift *„ἕν τὸ πᾶν ΑΩ"* (oben S. 568 4), dazu die hermetische Überlieferung bei Berthelot, Coll. alch. gr. VI p. 79 Z. 25 f.: *„. . ὡς καὶ Ἀγαθοδαίμων τὴν ἀρχὴν ἐν τῷ τέλει θεὶς καὶ τὸ τέλος ἐν τῇ ἀρχῇ. Δράκων γὰρ οὐροβόρος βούλεται εἶναι οὐ φθονῶν, ὡς δοκοῦσίν τινες ἀμύητοι, ἀλλὰ φανερὸν τοῦτό ἐστιν, ᾧ μύστα, πληθυντικῇ τῇ φωνῇ ΩΑ"* — wobei natürlich nicht mit dem Herausgeber an „Eier", sondern an das „Alpha Ōmega" zu denken ist. Nebenbei bemerkt, kann auch „Ōmega Alpha" gelesen werden, dann aber nach milesischer Rechnung, wo $\Omega A = 810 = KOPO\Sigma$ (460) + $AIMO\Sigma$ (350; cf. Schultz, Arch. f. Gesch. d. Ph. XXII p. 207) wäre und daher Anfang und Ende der herakliteischen Weltbildung darstellen würde.

[5] Diels FVS² p. 77 Z. 9 fr. 107.

[6] fr. 19 FVS² p. 65 Z. 13.

Zeugen sind diesen „Analphabeten“ im höheren Sinn Augen und Ohren,[1] mit denen er — Heraklit — das Zeugnis dieser Sinne und was sie ihn lehren, ehrfurchtsvoll erfassend,[2] den allwaltenden Logos begreift, dem jene ewig fremd bleiben, wenn sie auch fortwährend damit zu tun haben.[3] Von dieser Anschauung ausgehend und aus einer unbegrenzten, psychologisch mit dem religiösen Abhängigkeitsgefühl von einer höheren Macht durchaus wesensgleichen Scheu vor den unergründlichen Möglichkeiten der Sprache heraus, mußte Heraklit notwendig nach den bereitliegenden Personifikationen des göttlichen „Wortes“[4] greifen und sie in der Art umbilden, daß aus einem untergeordneten dämonischen Sendboten der Gottheit die Verkörperung der alleitenden Notwendigkeit wurde. Daß der Mensch und die ganze Welt an dem göttlichen Logos teilhaben, ist auf dem Boden der pantheistischen jonischen Gottesauffassung so selbstverständlich, wie etwa die Wesensgleichheit der menschlichen Hauchseele mit dem Atem der Gottheit bei Anaximenes.

Mit diesem in grandioser Einheitlichkeit aufgebauten System sind die Voraussetzungen für die sophistische Bewegung und ihr Hauptergebnis, die sokratische Lehre vom Begriff, ebenso gegeben, wie für die platonische Hypostasierung des Allgemeinen, die ihrerseits mit der Annahme von präexistenten „Urbildern“ wieder auf den pherekydeischen Mythus von astralen Vor- oder doch Gegenbildern alles Irdischen im erstgeschaffenen Himmelsgewebe[5] zurückgreift. Auf diesem Höhepunkt der Entwicklung altjonischer Spekulation über *ἀρχή* und *φύσις* sei daher diese Übersicht abgebrochen, so verlockend es wäre, noch in dem anaxago-

---

[1] Vgl. oben S. 705[5].

[2] fr. 55 FVS[2] p. 69 Z. 23 „*ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθεσις ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*“.

[3] fr. 72 FVS[2] p. 72 Z. 20 f.

[4] Die älteste Kritik dieser Vorstellung bietet der große Gegner des Heraklit, der Eleate Parmenides mit dem Schlußsatz der *δόξαι* „*τοῖς* (d. h. allen dem Wahn nach entstandenen Dingen) *δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ*“ (cf. Gen. 2_{19}). Daß schon die Schüler Heraklits in diesem Punkt — natürlich unter dem Einfluß der sophistischen Lehre vom „Menschen als Maß aller Dinge“ — zum Feind übergegangen waren, ergibt sich aus Schultz' schöner zahlensymbolischer Analyse des im platonischen „Kratylos“ häufig gebrauchten Ausdrucks „*νομοθετὴς ὀνομάτων*“ (*NOMOΘETHΣ* = 112 = *ONOMATΩN*; cf. *ANΘPΩΠOΣ* = 112! Siehe Myth. Bibl. III, 1 p. 94, 98). Die schließliche Lösung des Streites fanden die griechisch-ägyptischen Hermetiker darin, daß sie entweder einen Urgott „Anthrōpos“ zum ersten Namengeber machten, oder euhemeristisch den namengebenden Gott Hermes Thōt als ersten Menschen deuteten (cf. Zosimos bei Mead, Hermes III, 276_5). Wenn Plato, Philebos 18, den Erfinder der Buchstaben Theut „*εἴτέ τις θεὸς εἴτε καὶ θεῖος ἄνθρωπος*“ nennt, scheint er schon beide Versionen in Ägypten vorgefunden zu haben.

[5] Vgl. oben S. 208—223.

räischen Nūs[1] die durchsichtige Verkleidung des alten Chronos Prometheus der Orphiker,[2] des Aiōn als Weltpneuma bei Anaximenes,[3] des Chronos als Weltseele bei Pythagoras[4] und des Aiōn Logos[5] bei Heraklit, oder in der *πανσπερμία* des Anaxagoras die alte *ἐκροὴ γόνου* des Chronos nachzuweisen, bei dem letzten großen Milesier Leukipp die alten Begriffe vom Kosmos als Ausschnitt oder Abgrenzung (*ἀποτομή*) aus dem Unendlichen, vom Eihäutchen oder Weltmantel als Kosmosgrenze[6] und von der allbeherrschenden herakliteischen Gottheit Logos-Anankē[7] in ihrer alten Zugkraft zu verfolgen und schließlich noch bei Epikur die altorphische mythische Kosmogonie in allen Einzelheiten, bloß mit den neumodischen Atomen frisch aufgeputzt,[8] zum letztenmal in der Ge-

[1] Man beachte bei Anaxag. fr. 12 FVS[2] p. 318 Z. 6: „*νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον*“, fr. 14 p. 320 Z. 5 f. *ὁ δὲ νοῦς, ὃς ἀεί ἐστιν*“. Die Anlehnung an den alten *Αἰὼν ἄπειρος* ist um so wahrscheinlicher, als *ΝΟΥΣ* (66) *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) = 147 = *ΧΡΟΝΟΣ* (100) *ΑΙΩΝ* (47) ist. Die Syzygie Nous-Anankē für Chronos-Anankē im platonischen Timäus (oben S. 441$_2$) gibt ebenfalls einen mystischen Zahlenwert, wenn man bloß Anankē mit *ν* für *γ* schreibt, nämlich *ΝΟΥΣ* (66) *ΑΝΑΝΚΗ* (45) = **111** (cf. oben S. 651 und 700). Ohne Zweifel haben schon pythagoreische Listen das Paar *ΝΟΥΣ* (66) + *ΣΩΜΑ* (55) = *ΑΤΤΙΣ* (66) + *ΚΥΒΕΛΗ* (55) = 121 = 11 × 11 (ähnlich wie das bereits von Schultz berechnete Paar *ΚΕΦΑΛΗ* = 55, *ΑΙΔΟΙΟΝ* = 66; vgl. auch oben S. 468) erwähnt.

[2] Vgl. oben S. 513$_4$.

[3] Vgl. oben S. 675.

[4] Vgl. oben S. 441$_2$, 676$_1$ und 686.

[5] Vgl. oben S. 699$_7$. Hierzu möchte ich noch zu bedenken geben, daß schon der Gottesbegriff des *Αἰών* an sich nach der Bedeutungsgeschichte des Appellativums einen fühlbaren Anklang an die Vorstellung eines Weltzōons und einer Allseele enthalten mußte. cf. *αἰών* hymn. hom. Merc. 42 und bei Mediz. = Rückenmark, d. h. Sitz der Lebenskraft und nach der alten Medizin — cf. Hippo FVS[2] p. 224 Z. 35 — Quelle des Spermas, das man sich ja — s. FVS[2] p. 224 Z. 22 „*οἱ δὲ ὕδωρ γονοποιόν ⟨τὴν ψυχὴν εἶναι* — der Seele nächst verwandt vorstellte; daher bei Homer die ständige Verbindung „*ψυχή τε καὶ αἰών*“ *T* 453, *I* 523 etc.; die Bedeutung „Lebenszeit“ ist aus dieser Bedeutung „Lebenskraft“ leichter zu verstehen als die ganz unwahrscheinliche umgekehrte Entwicklung; „Zeit“ überhaupt ist die letzte Verallgemeinerung; endlich beachte man wie nahe dem Volksbewußtsein die Beziehung auf das Verbum *αἴω* „fühlen“, „wahrnehmen“ liegen mußte.

[6] Vgl. oben S. 110 f. zu Text Nr. 53.

[7] Diels FVS[2] p. 350 Z. 5 f. „*πάντα (γίνεται) ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης*“.

[8] Vgl. oben S. 676$_1$ über das vom *πνεῦμα δρακοντοειδής* umringelte Weltei. Es folgt der Mythus vom Zerplatzen des Eies: „*θελῆσαν* (sc. *πνεῦμα*) *δὲ βιάσμῳ τινὶ καινῷ* (Hs. *καιρῷ*) *περισσοτέρῳ σφίγξαι τὴν πᾶσαν ὕλην* (vgl. oben S. 442$_1$ und 653$_{11}$) *εἶτ' οὖν φύσιν τῶν πάντων, οὕτω διχάσαι μὲν τὰ ὄντα εἰς τὰ δύο ἡμισφαίρια καὶ λοιπὸν ἐκ τούτου τὰ ἄτομα διακεκρίσθαι· τὰ μὲν γὰρ κοῦφα καὶ λεπτότερα τῆς πάσης φύσεως ἐπιπολάσαι ἄνω, τοῦτ' ἐστὶ φῶς καὶ αἰθέρα καὶ τὸ λεπτότατον τοῦ πνεύματος, τὰ δὲ βαρύτατα καὶ σκυβαλώδη κάτω νενευκέναι τοῦτ' ἐστὶ γῆν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ξηρὸν καὶ ἡ ὑγρὰ τῶν ὑδάτων οὐσία*“ *κτλ.*; cf. oben S. 655$_{6,7}$.

schichte der Philosophie auftauchen zu sehen. Nur der rückwirkende Einfluß des Heraklit auf die „orphische“ Dichtung[1] und die jüngste mythische und pseudepigraphe Kosmogonie, das am ehesten im Kreis der letzten thebanischen Pythagoreer entstandene Gedicht des „Linos“[2] sei noch rasch erwähnt, da ja diese spätesten Ausläufer einer mächtigen Bewegung wieder zum Ausgangspunkt der ganzen Betrachtung zurückleiten.

In der Tat ist es jetzt, nachdem der engste entwicklungsgeschichtliche Zusammenhang zwischen den datierbaren Urkunden der altjonischen Philosophie, von Thales und Pherekydes angefangen, auf der einen Seite und den infolge ihrer pseudepigraphen Form unmittelbar nicht zu fassenden „orphischen“ Dichtungen andrerseits erwiesen ist, endlich an der Zeit, sich ein bestimmtes wohlbegründetes Urteil über die Entstehungszeit und -umstände dieser eigenartigen Litteratur zu bilden.

Man kann dabei keinem besseren Führer folgen als dem allen orphischen und pythagoreischen Überlieferungen mit der kühlsten Skepsis gegenüberstehenden Aristoteles,[3] der schlankweg die dichterische Fassung der sogenannten Orphika dem Athener Onomakritos, dem Hoftheologen des Pisistratus zuschreibt.[4] Aus Aristoteles schöpft dieselbe Nachricht

[1] Vgl. oben S. 489₃.

[2] Siehe ihren Anfang *„ἦν ποτέ τοι Χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει“* bei Diog. Laert. Provim. 4. *„Χρόνος οὗτος“* wie bei Heraklit fr. 1 *„τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεί“*, wohl auf den Titel verweisend. Wie Heraklit gibt „Linos“ 10800 als Zahl des Weltjahres (FVS² p. 59 Z. 16) an. Auf thebanischen Ursprung (FVS² p. 483 Z. 22 f. *„παρὰ μὲν Ἀθηναίοις γέγονε Μουσαῖος, παρὰ δὲ Θηβαίοις Λῖνος“*) schließe ich wegen der dortigen Popularität des mystischen Linos (cf. oben S. 242₄, 243₃). Nach Paus. VIII, 18, 1 muß das Gedicht auch Göttergenealogien, ganz im alten Stil enthalten haben.

[3] Aristoteles spricht (FVS² p. 475 Z. 34) von den *„καλουμένοις Ὀρφικοῖς ἔπεσι“*, genau so wie er in der Regel von den *„καλούμενοι Πυθαγόρειοι“* redet (cf. Burnet a. a. O. p. 100). Es ist klar, daß Aristoteles nicht viel fester an einen geschichtlichen Pythagoras als an einen geschichtlichen Orpheus glaubte.

[4] fr. 7 Rose, Diels FVS² p. 476 Z. 1 f.: *„αὐτοῦ* (sc. *Ὀρφέως*) *μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα, ταῦτα δέ φασιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι“*; cf. ibid. p. 28 Z. 12 f. (Cicero): „Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse, et hoc Orphicum carmen ferunt cuiusdam fuisse Cercopis“ wobei sich „ferunt“, wie die bei Diels a. a. O. gesammelten Stellen ergeben, auf des Alexandrinischen Grammatikers Epigenes verlorene Schrift *„περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ἀναφερομένης ποιήσεως“* bezieht. „Hoc Orphicum carmen“ kann nur die große Theogonie in 24 Gesängen sein. Neben Kerkops wird noch ein sonst unbekannter Thessalier Theognetos als Verfasser des *ἱερὸς λόγος* d. h. der Rhapsodien genannt. Ich halte es für durchaus möglich und mit dem Befund an den Überresten am besten vereinbar, daß von Anfang an mehrere, in der Pisistrateischen Akademie zu gleicher Zeit von verschiedenen Sängern gedichtete Versionen der Rhapsodien vorhanden waren; man beachte, daß die Einteilung in 24 Gesänge deutlich auf jene

durch irgendwelche Vermittlung Tatian,[1] ausschließlich aus diesem wieder Clemens.[2] Daß Tatian, unmittelbar nachdem er die Nachricht über die von Onomakritos verfaßten Orphika gebracht hat, als Schüler des Orpheus den Musaios erwähnt, während Clemens geradezu in der aus Tatian geflossenen Stelle, an der unbedingt die „Orphika" gemeint sein müssen,[3] „*τοὺς εἰς Μουσαῖον ἀναφερομένους Χρησμούς*" dem Onomakritos zuschreibt, erklärt sich ohne weiteres aus der oben[4] an der Hand eines Vasenbildes belegten und daher altbezeugten Vorstellung, daß Musaios es gewesen sei, der die Lieder des Orpheus aufgezeichnet hätte. Unter dieser ganz gesicherten Voraussetzung wird es wiederum klar, daß Aristoteles sich auf Herodot[5] stützt, der die Geschichtlichkeit der angeblich vorhomerischen Dichter im allgemeinen leugnet,[6] den Onomakritos „*διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου*" nennt und ihn der tendenziösen Interpolation dieser Sprüche beschuldigt. Ganz abgesehen von dem Gewicht, das ein Zeugnis des Herodot dadurch empfängt, daß ein Kenner der attischen Geschichte und ihrer Originalquellen wie der viellesende Stagirit es gebilligt hat, abgesehen ferner von der ganz unzweifelhaften, schon von Alexander Riese[7] angemerkten Anspielung auf den Namen des Onomakritos in dem Ibykusfragment vom „*ὀνομάκλυτος Ὀρφήν*"[8]

Akademie hinweist, die auch die homerischen Epen nach diesem Schema geordnet hat. Der *ἱερὸς λόγος*, den Pythagoras verfaßt haben soll (Jamblich, vita Pyth. 146; cf. Lobeck, Aglaoph. 714 ff.), ist natürlich wieder nichts anderes als die Rhapsodien. Der Wert dieser Zuschreibung liegt darin, daß sie schon in der Mitte des 5. Jahrhunderts in Athen nachweisbar ist (s. das Zitat aus dem „Triagmos" des Iōn von Chios Diels FVS² p. 222 Z. 5—10); daß man so etwas zu einer Zeit behaupten konnte, wo die altpythagoreische Schule noch in voller Blüte stand, ist der beste Beweis dafür, daß die Theologie und Kosmologie der Pythagoreer damals mit der der Orphiker in der Tat identisch war. Wenn Sextus Empiricus P.H. 30 (Abel fr. 229 p. 247) die orphischen „Triagmoi" (cf. Suidas Diels FVS² p. 469 Z. 10, wo durch Homoioteleuteton die Worte ⟨*Πυθαγόρου ἐν τοῖς 'Τριαγμοῖς'*⟩ *Ἴωνος κτλ.* [cf. ibid. p. 222 Nr. 2] ausgefallen sind) geradezu als Dichtung des Onomakritos anführt, so muß er keine andere Quelle gehabt haben, als jenes Pauschalurteil des Aristoteles über den ganzen Haufen der „*καλούμενα Ὀρφικά*".

[1] FVS² p. 476 Z. 6 ff.

[2] ibid. p. 470 Z. 15.

[3] Vgl. Gruppe in Roschers ML III c. 1133 und den Anfang der Stelle „*Ὀνομάκριτος ὁ Ἀθηναῖος οὗ τὰ εἰς Ὀρφέα φερόμενα ποιήματα λέγεται εἶναι*".

[4] S. 681₈, 698₁.

[5] VII, 6; Diels FVS² p. 488 Nr. 20a.

[6] Vgl. die bekannte Stelle II, 53.

[7] „Orpheus und die mythischen Thraker", Jahrb. f. Philol. CXV 1877 p. 225 ff.

[8] fr. 10a Bergk; FVS² p. 470 Z. 19. Die Form *Ὄρφην* verhält sich zu *ὄρφος* wie *Ἕλλην* zu *ἔλλος*; *ΟΝΟΜΑΚΛΥΤΟΣ ΟΡΦΟΣ* ist aber 216 = 6 × 6 × 6, der berühmte

liegt die innere Beglaubigung dieser Nachrichten gerade in der engen Verknüpfung zwischen Orpheus und dem eleusinischen Eumolpidenheros Musaios,[1] die nie und nirgends anders verständlich ist, als gerade in Athen zur Zeit des Tyrannen Pisistratus, dessen tätige Fürsorge für die Wallfahrt der Athener nach Eleusis, die er durch seinen Sieg über Megara endlich gesichert hatte, wohl bezeugt ist. Offenbar um sich den Alkmaeoniden gegenüber, die in Delphi den größten Einfluß besaßen,[2] auf eine wenigstens bei den attischen Bauern nicht weniger angesehene Priesterschaft stützen zu können, baut Pisistratos ein neues Telesterion der Demeter, so wie jene für die Amphiktyonen den Neubau des delphischen Apollotempels übernommen hatten. Es ist nur natürlich, daß der Tyrann dabei auf eine seiner Politik genehme innere Weiterbildung der Eleusinien bedacht gewesen sein muß. Die Richtung seiner Wünsche ist ebenfalls klar. Die Dionysien, die damals für den großen „Jäger" in der attischen ihm geheiligten Vorstadt Agrae begangen wurden,[3] und die dem Tyrannen wegen seiner thrakischen Hausmacht[4] und seiner thessalischen Beziehungen[5] am Herzen lagen, endlich nach einer einleuchtenden Vermutung Gruppes[6] auch die in den troischen, unter Pisistratus von den Athenern besetzten Landstrichen[7] üblichen Kulte der Göttermutter vom Ida, sollten mit den Mysterien der Muttergöttin in Eleusis in eine festere Verbindung gebracht werden, ein Ziel, das

---

pythagoreische *ψυχογονικὸς κύβος* (Lyd. de mens. p. 25; cf. theol. arithm. p. 48$_1$, 40$_{15}$ Ast *„τοῦ ἀπὸ ἕξ ψυχογονικοῦ κύβου"*). „Da nun der *Δι-όρφος* in der Tat als Sohn der „petra genitrix" galt (cf. oben S. 411$_2$) so zweifle ich nicht daran, daß Ibykos wirklich auf ein orphisches Symbol und den ebenfalls zahlensymbolisch bedeutsamen Namen *ONOMAKPITOΣ* angespielt hat.

[1] Die Nachricht, daß Musaios ein Thraker war (FVS^2 vol. II p. VII Zus. z. 483$_2$) ist natürlich nur aus der erfundenen genealogischen Beziehung zu Orpheus abgeleitet.

[2] Herod. V, 62 f.

[3] Das *„μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον"* in Agrae bei Steph. Byz. s. v. *Ἄγρα* kann doch kaum etwas anderes sein als der *σπαραγμός* des Zagreus oder Agreus, nach dem der Ort am Ilissos seinen Namen führte. Wenn bei Clemens Alex. Protrept. p. 12 Potter (nach Apollodor *περὶ θεῶν*) berichtet wird, die Mysterien von Agrae hätte der „Jäger" *Μύους* begründet, so kann doch dahinter auch nur der Zagreus als *ἀρχηγέτης μυστηρίων* stecken. Nonn. Dionys. XLVIII, 962 wird man daher kaum mit Rohde auf orphische Privatkulte beziehen dürfen.

[4] Herodot I, 64 (Besitzungen am Strymon); Aristoteles resp. Athen. 15 (der Verbannte lebt am Pangaion).

[5] Herodot V, 63.

[6] Handb. S. 56, 1547, 1550$_{12}$. Das Metrōon in Athen ist höchst wahrscheinlich in der Zeit der Tyrannis errichtet worden.

[7] Vgl. über die pisistrateische Besetzung des Sigeions Schoene, Symb. phil. Bonn. II, 746—752; Toepffer, Quaest. Pisistr. 61—114.

tatsächlich durch die Verknüpfung jener „kleinen", an den Anthesterien gefeierten[1] mit den älteren „großen Mysterien" und durch eine Prozession mit dem Dionysosbild von Athen nach Eleusis teilweise erreicht worden ist. Es ist klar, daß diese Vorgänge gewisse, wenn auch schließlich nicht allzu weittragende Änderungen der hergebrachten Riten und Hymnen erforderten,[2] welche Pisistratus ohne die fachmännische Unterstützung gelehrter Theologen, die seine Pläne gegen die naturgemäß am Alten hängenden, ängstlich über dem Ansehen ihrer Gottheiten wachenden Eumolpiden vertreten sollten, niemals durchzusetzen hätte hoffen können. Was Wunder, wenn er sich — ähnlich wie nachmals die Ptolemäer einen eleusinischen Hierophanten beriefen,[3] als sie die Verschmelzung der Isidien mit griechischen Parallelkulten planten — um geeignete Berater gerade in Sizilien umsah, wo einerseits ein dem eleusinischen nächst verwandter Kult der „zwei Göttinnen" in höchster Blüte stand, andrerseits aber auch die unter dem attischen Adel so beliebte Form der Dionysien, der Zagreuskult,[4] wohl von altersher seine eifrigen Bekenner hatte. Der Ruf der eigenartigen mystischen Litteratur, die dort eben emporzublühen begann[5] und die sich, wie unten nachgewiesen werden wird, von Anfang an auch mit den Riten der Göttermutter beschäftigte, kann nur zu dieser Wahl beigetragen haben. Man erinnert sich, daß das Haus des Pythagoras in Metapont zu einem Demetertempel geweiht worden sein soll.[6] Das heißt doch mindestens, daß die Anhänger des Pythagoras auch eifrige Verehrer der Demeter waren, wenn man nicht geradezu annehmen will, daß sich die pythagoreischen Kultvereine von vornherein an ein Demeterheiligtum angeschlossen hatten. Der Schwiegervater des Pythagoras, der jenen Logos von der webenden Kore verfaßt[7] und der tatsächlich von Pisistratus nach Athen berufene Zopyrus von Heraklea,[8] der den gleichen Stoff behandelt haben soll,[7] müssen doch wohl auch schon vorher dem Demeterkult nahe gestanden haben. So erklärt sich ganz ungezwungen, daß gerade jene

---

[1] Vgl. Plut. Demetr. 26. Orphische Lieder bei der Anthesterienfeier sind durch Philostr. vit. Ap. Tyan. 4_{21}; *„μεταξὺ τῆς Ὀρφέως ἐποποιίας τε καὶ Θεολογίας"* (von Maass, Orpheus 85 auf die Mysterien von Agrae bezogen) nachweisbar.

[2] Vgl. oben S. 121_{3-5}.

[3] Vgl. Cumont, Rel. or. p. 93.

[4] Die älteste Erwähnung des Zagreus bietet das 3. Fragm. der „Alkmaionis".

[5] Vgl. oben S. 687 f.

[6] Justin. XX, 4.

[7] Vgl. oben S. 115_{1}.

[8] Vgl. das bekannte Scholion über die pisistrateische Homerkommission bei Kinkel ep. graec. fr. p. 240.

unteritalienischen Theosophen aus dem Kreis des Pythagoras, die dem Tyrannen zur Neueinrichtung der attischen Kybelekulte und zur Verherrlichung seiner Dionysien geeignet erscheinen mußten, auch in erster Linie für berufen gelten konnten, an einer Neuordnung der Eleusinien mitzuwirken. Daß es diesen Leuten wirklich gelungen sein sollte, einen nennenswerten Einfluß auf die Eumolpiden zu gewinnen,[1] wird allerdings niemand annehmen wollen, der sich Erwin Rohdes richtige Bemerkungen[2] über die tiefgreifende Wesensverschiedenheit zwischen orphischer und eleusinischer Religion gegenwärtig hält. Das hindert jedoch nicht, daß sich die einmal Berufenen in Agrae[3] und am Metrōon ersprießlich betätigten und wenigstens als Kultreformer im engeren Kreis des Pisistratos ganz in der Art einer Gelehrtenakademie am Hofe eines italienischen Renaissancefürsten ihre Rolle als Mystagogen, Wahrsager, Astrologen[4] durchzuführen verstanden, wobei sie eine um so reichere litterarische Wirksamkeit entfaltet haben werden, je weniger praktische Erfolge ihrer Propaganda beschieden gewesen sein mochten. Man darf nicht vergessen, daß die großgriechischen Mystiker, die schon vor Pythagoras' Ankunft in den prähellenischen, im Verborgenen wuchernden, ekstatischen Kulten religiöse Erlebnisse gesucht hatten, wie sie ihnen der Volksglauben nicht zu bieten hatte, selbst erst seit kurzer Zeit durch den samischen Goēten mit der weltumfassenden, in jeder Beziehung eigenartigen, allen dumpfen Tendenzen der Mysterien einen neuen, tieferen Inhalt einhauchenden Religion der jonischen Weisen bekannt geworden waren. Wie alle Anhänger einer neuen, von einer starken Persönlichkeit getragenen Bewegung müssen auch die ersten Pythagoreer sich zunächst als berufene Apostel einer neuen Heilsbotschaft in dem bis dahin ohne nachweisbare Berührung mit jonischer Spekulation zurückgebliebenen Athen gefühlt haben.

---

[1] Der synkretistische Mythus vom Suchen der Kybele nach ihrer verschwundenen Tochter z. B., wie er bei Euripides, Helena 1301 ff., erzählt wird und den man auf orphische Dichtungen (vgl. Lobeck, Agl. II, 1225; Gruppe, Handb. 1169 7 und neuerdings L. Malten, Altorph. Demetersage, Arch. f. Rel.-Wiss. 1909 S. 420 ff.) zurückführen darf, ist gewiß nie eleusinische Kultlegende geworden.

[2] Psyche 4 I, 285.

[3] Vgl. Paus. VIII, 37 5 „*Ὀνομάκριτος . . Διονύσῳ συνέθηκεν ὄργια*". Auch das bezieht sich kaum auf Privatkulte, sondern wohl auf Agrae. Die orphischen *τελεταί* („*ὁμοίως δέ φασιν καὶ ταύτας Ὀνομακρίτου*" Suidas s. v. *Ορφ.*) sind wohl der unmittelbar für das Fest gedichtete Logos gewesen.

[4] Eine orphische *ἀστρονομία* erwähnt Suidas; und wenn das auch wahrscheinlich eine spätorphische Schrift ist, so kann doch nicht bezweifelt werden, daß die Pythagoreer von Anfang an astrologisch interessiert waren.

In der Tat zeigen zunächst schon die Überreste einer schlechtweg als Werk des „Musaios“ auftretenden und daher offenbar in jenem immerfort auf Eleusis und die Wohlmeinung der Eumolpiden ängstlich bedachten Kreis entstandenen Theogonie ganz klar die vorauszusetzenden Merkmale: der Titel Σφαῖρα[1] weist auf das kugelige Weltbild des Anaximander,[2] und es bedürfte kaum der Versicherung des Diogenes Laertius,[3] daß die Dichtung die Lehre von der zyklischen Ausscheidung und Wiederauflösung der Welt, und von einer einzigen ἀρχή, zu der alles wieder zurückkehrt, vorgetragen habe, um einzusehen, daß dieser neuerungssüchtige θεολόγος ganz im jonischen Fahrwasser segelte. Wie er sich die Reform der eleusinischen Kulte dachte, geht genugsam daraus hervor, daß er den alten Heros Triptolemos nicht mehr als Abkömmling eines mehr oder minder unbekannten und nur den eleusinischen Sippen ans Herz gewachsenen Ackerbürgers namens Keleos oder Dysaules oder Eleusin gelten lassen wollte, sondern ihm die kosmischen Gottheiten Okeanos und Gaia als Eltern aufzudrängen versuchte.[4] Setzt der Dichter endlich die Nacht — neben dem Tartarus, der mit dem weltzeugenden Βύθος ἄπειρος der Rhapsodien[5] und dem hesiodischen Chaos zu vergleichen ist — an den Anfang seiner Kosmogonie,[6] so verrät sich der gelehrte, im Nebenamt mit einer διόρθωσις der homerischen Epen beschäftigte Kenner der in der Ilias[7] vorangesetzten Theogonie.

Dasselbe Bild bietet sich dem Leser der zweifellos auch in Athen und ebenfalls um die Mitte des 6. Jahrhunderts[8] entstandenen Theogonie, die mit kluger Berechnung dem sagenumwobenen Kreter Epimenides unterschoben wurde, natürlich deshalb, weil sich dieser kataleptische Ekstatiker um Athen greifbare Verdienste erworben hatte, trotzdem auch er, wie die landfremden Schützlinge des Pisistratos diplomatisch hervorhoben, aus der Ferne berufen worden und den ansässigen Pfaffen, die ihn später schlau als Mitglied des attischen, mit der heiligen Pflügung

[1] Diels FVS[2] p. 483 Z. 24.

[2] Vgl. oben S. 669 f.

[3] Diels FVS[2] p. 483 Z. 24 f. „ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γενέσθαι καὶ εἰς ταὐτὸ ἀναλύεσθαι“. Die Anführung ist natürlich nicht wörtlich, denn das Original war in Versen abgefaßt. Zellers Behauptung (I[5] p. 79), daß ein solcher Ausspruch vor der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts undenkbar ist, hängt in der Luft.

[4] Diels FVS[2] p. 486 Z. 8.

[5] Vgl. oben S. 654[3].

[6] Diels FVS[2] p. 486 Z. 30 f.

[7] Ξ 259.

[8] Vgl. Gruppe, Handb. 424[2], vor allem aber Diels FVS[2] p. 493 Anm. zu Z. 25.

in Eleusis betrauten Buzygengeschlechtes in Anspruch nahmen,[1] ein Dorn im Auge[2] gewesen war. Die Schrift selbst unternimmt den Versuch, die nüchterne Verständigkeit des Anaximenes wieder in die alte mythisch-mystische Form zurückzuübersetzen. Als Urmutter erscheint wiederum die Nacht, die allein — neben der gewaltigen Moira — bei Homer über Zeus steht. Mit der *NYΞ* = (47) aber verbindet der Verfasser, ähnlich wie Anaximenes Aiōn und Pneuma verknüpft hatte,[3] den *AHP* (25),[4] in der alten homerischen, Dampf und Dunkelheit mit umfassenden Bedeutung,[5] so daß sich richtig die schöne kosmische Zahl 72 des *AΔYTON* bezw. der Urhöhle (*ΣΠΕΟΣ* = 72)[6] der Nacht ergibt, die ja auch der Verfasser der Rhapsodien[7] als *ἠεροειδές* bezeichnet, während der Pseudo-Epimenides den Urschlund mit Rücksicht auf die homerische und hesiodeische Phrase vom *τάρταρος ἠερόεις*[8] lieber „Tartaros“ nennt. Im Urschlund entsteht aus dem Bunde von Luft und Nacht das Weltei des Anaximander und der Rhapsodien,[9] aus diesem — nach dem alten Mythus der Eigeburt der Dioskuren[10] — ein Zwillingspaar, aber von verschiedenem Geschlecht, *AIΩN* (47) — hier also nicht als ewiges, unentstandenes Wesen, sondern als *Αἰὼν πρωτοφάνης*[11] gedacht — und *ΦΥΣΙΣ* (86),[12] die ja auch in den Rhapsodien in ein und

[1] Diels FVS[2] p. 493 Z. 22 f.: „Epimenides, qui postea Buzyges dictus est secundum Aristotelem“. Er sollte „*τὸ ἱερὸν τῶν Σεμνῶν θεῶν παρ' Ἀθηναίοις*“ (Diels FVS[2] p. 490 Z. 11) gegründet haben. Andererseits machten ihn die athenischen Pythagoreer des Pisistratos zu einem orphischen Asketen (Diels FVS[2] p. 492 Z. 38 ff. über fr. 472N der ‘Kreter’ des Euripides) und zu einem mehrmals wiedergeborenen Gegenbild des Pythagoras (FVS[2] p. 490 Z. 26).

[2] Daß irgendwer auch an seiner erfolgreichen Entsühnung der Stadt genörgelt hatte, ergibt sich aus Diogenes Laert. I, 64 FVS[2] p. 491 Z. 15 „*πρὸς τοῦτον γράφει Σόλων ὁ νομοθέτης μεμφόμενος τὴν τῆς πόλεως κάθαρσιν*“.

[3] Vgl. oben S. 675.

[4] FVS[2] p. 495 Nr. 5.

[5] Vgl. Burnet a. a. O. p. 79 zum platonischen Timaeus 58d „*ἀέρος (γένη) τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος, ὁ δὲ θολερώτατος ὀμίχλη καὶ σκότος*“; cf. Schmidt, Synonymik § 35.

[6] Vgl. oben S. 656$_2$ med.

[7] Vgl. oben S. 675$_{10}$.

[8] *Θ* 13. Hesiod Theog. 119, 682; cf. Orph. hymn. 55$_{10}$.

[9] Vgl. oben S. 654 und 669$_4$.

[10] Vgl. oben S. 417$_5$.

[11] Vgl. oben S. 543$_5$. Dazu oben S. 212$_5$ über die Geburt des Aiōn.

[12] Laurent. Lyd. de mens. IV, 17 Diels FVS[2] p. 498 Nr. 26 (aus neupythagoreischer Quelle); „*οἱ δὲ περὶ Ἐπιμενίδην ἄῤῥενα καὶ θήλειαν ἐμύθευσαν τοὺς Διοσκόρους, τὸν μὲν Αἰῶνα ὥσπερ μονάδα, τὴν δὲ Φύσιν ὡς δυάδα καλέσαντες κτλ.*“ Die Deutungen auf die „Monas“ und „Dyas“ gehören natürlich der neupythagoreischen Umrahmung des Zitates

demselben Verse genannt werden und die zusammen die Zahl 133 (100 + 33) des *ΑΡΓΗΣ ΧΙΤΩΝ*,[1] des kosmischen Eihäutchens im ursprünglich die beiden Götter umhüllenden Ei[2] ergeben.

Sind aber die angeführten mystischen Schriften des Pseudo-Musaios und des Pseudo-Epimenides wirklich innerhalb jener pisistrateischen Gelehrtenakademie entstanden, dann spricht doch die allergrößte Wahrscheinlichkeit für denselben Ursprung auch bei den Rhapsodien des „Orpheus", die in der ganzen Art aufs nächste mit den erörterten Büchern zusammenstimmen, die bezeichnenderweise[3] unverkennbar pythagoreische Elemente[4] aufweisen, aber doch von Musaios aufgezeichnet sein wollen;[5] die in ihren letzten Gesängen in der Tat sowohl die in Agrae gefeierten Leiden des Dionysos[6] als auch unter steter Berücksichtigung der bezeichnenden Gleichung zwischen Demeter und Rheia[7] das in Eleusis dargestellte *δρώμενον* der *Κόρης ἁρπαγή*[8] besangen; und in denen vor allem — wie Gruppe,[9] der die Theogonie für eine nachplatonische Dichtung hält, also ein gewiß unverdächtiger Zeuge so richtig betont hat — noch niemand die geringste Einzelheit hat aufweisen können, für die sich nicht im 5. und 6. Jahrhundert auch sonst Belege finden ließen.

Alle Gründe, die je dafür beigebracht worden sind, daß Plato, Aristoteles und Eudem eine andere orphische Theogonie gekannt hätten als die Neuplatoniker, lassen sich in der Tat leicht als vollkommen hinfällig erweisen. Die rhapsodische Theogonie hat wirklich, wie Aristoteles[10]

---

an; warum aber das Ganze gefälscht und der Pseudo-Epimenides die auch in den Rhapsodien in ein und demselben Vers (oben S. 422$_2$) gebrauchten Namen Physis und Aiōn nicht verwendet haben sollte, sehe ich nicht ein.

[1] Vgl. oben S. 347.

[2] Vgl. oben S. 522$_2$.

[3] Vgl. oben S. 679$_3$—684$_3$.

[4] Vgl. oben S. 655$_1$ und 687$_{1-5}$.

[5] Vgl. oben S. 698$_1$.

[6] Vgl. Abel fr. 190—193, 195 f., 198 f., 200—204, 206 etc.

[7] Vgl. Abel fr. 106, 128; Lobeck Aglaoph. I, 548; Gruppe, Handb. 1169.

[8] Abel p. 237—242.

[9] In Roschers ML III, 1145$_{50}$ ff.

[10] Diels FVS^2 p. 475 Nr. 9 Z. 16 „*οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ Νυκτὸς γεννῶντες*". Z. 17 ff. „*οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι . . . . βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία*", d. h. Homer erwähnt den Okeanos Ξ 201 als *γένεσιν θεῶν*, Hesiod (Theogonie 116) nennt das Chaos die erste Gottheit, „Orpheus" aber hält die Nyx und den Uranos für ältere Götter als den Zeus. Ihnen allen aber fällt es nicht ein, zu Beherrschern der Welt — d. h. natürlich der gegenwärtigen — die Urwesen (*τοὺς πρώτους*) zu machen, sondern, genau wie der Volks-

voraussetzt, genau wie die gleichzeitigen Musaios- und Epimenidesbücher wegen des Homerverses Ξ 261 die Weltbildung mit der Gestalt der Urnacht begonnen, wie sich ja auch aus der aristophanischen Parodie[1] mit Sicherheit ergibt. Die „Nacht", die nach Phanes das Szepter führt, ist eben nicht die Urnacht, sondern die dritte von Phanes erzeugte;[2] der angebliche Widerspruch des Syrian gegen die Ansetzung der Nacht als Urwesen bei Aristoteles,[3] aus dem Zeller[4] schließen wollte, daß die Neuplatoniker eben einen andern Text lasen als der Stagirit, heißt ganz etwas andres, als Zeller gemeint hat, und beruht überdies auf einem

---

religion, ist auch ihnen der Allbeherrscher nur Zeus. Die abgedankten und gestürzten Götter sind eben schwächer und weniger vollkommen als Zeus.

[1] FVS[2] p. 472 Z. 9 ff. Nr. 11.

[2] Vgl. oben S. 656[2].

[3] Abel fr. orph. Nr. 85 p. 185. Syrian will den Aristoteles nicht verstehen, weil er seine Schlußfolgerung nicht gelten lassen will („*οὔτ' οὖν οἱ ἄριστοι τῶν φιλοσόφων ἀφίστανται τῶν θεολόγων οὔθ' οἱ θεολόγοι τὰ δεύτερα δυνατώτερα καὶ ἀμείνω τῶν ἀρχηγικωτέρων φασὶν εἶναι, ἀλλὰ μία ἡ παρὰ πᾶσιν αὐτοῖς ἀλήθεια*"). Daher läßt er ihn nach bewährter dialektischer Fechtweise, seine Worte pressend, ganz etwas anderes sagen, als jener gemeint hatte. Während Aristoteles sehr verständig geschlossen hatte, wenn die Urwesen mächtiger und vollkommener wären als der nachgeborene Zeus, würden sie eben nicht die Weltherrschaft an ihn verloren bezw. abgetreten haben, sondern die Dichter würden sie als oberste Götter und Herrscher gelten lassen, klammert sich Syrian an die Worte „*οὐ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν τοὺς πρώτους*", als ob Aristoteles behauptet hätte, die Nyx und der Uranos hätten überhaupt nie regiert — und führt nun alle Verse aus der orphischen Theogonie an, die sich auf die Diadochie der Götterherrschaften beziehen: beim Chaos könne natürlich von einer Herrschaft nicht die Rede sein („*τὸ Χάος ὑπὲρ τὴν τοῦ βασιλεύοντός ἐστι σχέσιν*"); zuerst aber habe Erikapaios geherrscht, dann die Nacht — natürlich die zweite, denn über welche Welt hätte die Urnacht oder Chronos vor der Entstehung der Welt aus dem Ei herrschen sollen? —, dann Uranos; den nun folgenden Kronos läßt er aus, weil A. ihn auch nicht erwähnt, aber vorausgesetzt ist er, wenn Zeus fünfter König der Götter genannt wird; der sechste, mit dem das Lied nach Platon (FVS[2] p. 473 Z. 24 f.) schloß, ist eben der von Zeus eingesetzte Dionysos. Kein Unbefangener wird aus dieser einfältigen Rabulisterei („*οὐδὲ ταῦτα κατὰ τὸ ἀληθὲς ἱστόρηται περὶ τῶν θεολόγων*") den Schluß ziehen, Syrian habe einen andern Grundtext benutzt als Aristoteles.

[4] Phil. d. Griechen I[5], 89[5] „. . die . . Stelle paßt so wenig auf die 'gewöhnliche' orphische Kosmogonie, daß Syrian dem Aristoteles den Vorwurf macht, er stelle die orphische Lehre falsch dar, da in dieser der Erikapäus seiner Tochter, der Nyx, vorangehe." Hierzu vgl. man ibid. S. 98, Eudem hätte seine Darstellung der orphischen Theogonie unmöglich mit der Nyx beginnen können, wenn er eine Theogonie gekannt hätte, in der Phanes der Vater der Nyx war. So wird im Kreis herum argumentiert: erst sollen die „drei Nächte" neuplatonische Subtilitäten sein und „Orpheus" nur eine Nacht gekannt haben, dann aber, wenn sich infolge dieser Gewaltsamkeit die verschiedenen Berichte über eine Nyx vor und eine Nyx nach Phanes nicht mehr vereinigen lassen, muß natürlich auch Phanes als späte Interpolation geopfert werden!

Mißverständnis des aristotelischen Sinnes schon bei Syrian. Wenn endlich Damaskios[1] seine Darstellung der Rhapsodien mit dem Urwesen *Χρόνος* beginnt, während Eudem[2] nach dem Zeugnis desselben Neuplatonikers sein Exzerpt unter Weglassung des Chronos mit der Urnacht eröffnet, so liegt darin auch nicht der Schatten eines Widerspruches, wenn man bedenkt, daß schon Bakchylides,[3] der im Wetteifer mit Pindar den Ruhm des Theron von Akragas gepriesen hat und wie Pindar mit den in Sizilien im Schwange befindlichen orphischen Vorstellungen vertraut gewesen sein muß, die bedeutungsvolle Syzygie des Zeitgottes mit der Urnacht kennt, die zur Wahl des mit *NYΞ* (47) isopsēphischen und schon in den Rhapsodien benützten Gottesnamen *ΑΙΩΝ* für *Χρόνος* geführt hat. Es ist nicht einmal notwendig mit Diels[4] anzunehmen, daß die Handschrift der Rhapsodien in der Bibliothek der peripatetischen Schule eine der auch sonst nachweisbaren schlechten, interpolierten und verstümmelten gewesen ist. Der nächstliegende Schluß ist vielmehr, daß diese Zwiespältigkeit der Darstellungen einfach auf einen Vers von ähnlich verzwicktem Bau zurückweist, wie etwa jene Zeile der Argonautika, die die

„*ἀρχαίου μὲν πρῶτα Χάους ἀμέραρτον Ἀνάγκην*
καὶ Χρόνον . . .“

[1] Diels FVS[2] p. 476 Z. 30.

[2] ibid. Z. 9 ff. „*ἡ δὲ παρὰ τῷ Περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὖσα Θεολογία πᾶν τὸ νοητὸν ἐσιώπησεν, ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν*“. Dabei ist unter dem *νοητόν*, wie sich aus der zum Verständnis der neuplatonischen Umrahmungen orphischer Zitate unentbehrlichen Tabelle des neuplatonischen Systems bei Holwerda, Mnemosyne 1894 p. 292 ergibt, die Triade „*Αἰθήρ, Χάος*, Urei“ zu verstehen. Hätte er das allererste Urwesen ausgelassen — als das er eben die *Νύξ* einführt —, so hieße es, er habe *τὸ ἄρρητον* mit Stillschweigen übergangen, etwa wie p. 124, wo es von Epimenides heißt „*σιγῇ τιμᾷ τὸ ἄρρητον*“. Die dritte nach Phanes folgende Nacht gehört schon zur *νοητὴ καὶ νοερὴ ἅμα τάξις*“. Man kann also nicht geradezu behaupten, die erste Generation der orphischen Theogonie hätte bei Eudem gefehlt, sondern nur, daß Damaskios in dessen — unvollständigem — Exzerpt den rechten (triadischen) Übergang zwischen der *μία τῶν ὅλων ἀρχή*, dem *ἄρρητον* und dem *τὸ πρώτως ὄν* vermißt habe. Offenbar hat Eudem kurz die Urnacht, darauf gleich ihr Ei und den eigeborenen Gott erwähnt, was sehr gut zur rhapsodischen Theogonie paßt. Womöglich noch verfehlter ist es, wenn Zeller I[5], 90[3] bei Lydus de mens. II, 7 „*τρεῖς πρῶται κατ' Ὀρφέα ἐξεβλάσθησαν ἀρχαί, νὺξ καὶ γῆ καὶ οὐρανός*“ Spuren einer alten von den Rhapsodien verschiedenen Theogonie entdecken wollte, denn der Byzantiner hat einfach die Hermiasstelle (fr. 89 Abel p. 187) von den *γεννήματα τῆς Νυκτὸς . . μένοντα ἐν αὐτῇ*

«*ἣ δὲ πάλιν Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν εὐρὺν ἔτικτε*
δεῖξέν τ' ἐξ ἀφανῶν φανερούς, οἵ τ' εἰσὶ γενέθλην».

ausgeschrieben, die selbst auf die Geburt des Phanes deutlich anspielt.

[3] VII, 1 f. p. 67 Blass (an die *Ἡμέρα*) „*ὦ λιπαρὰ θύγατερ Χρόνου τε καὶ Νυκτός*“ *κτλ.* Vgl. oben S. 391[5]. *ΗΜΕΡΑ* = 42 = *ΑΙΘΗΡ*; s. dazu 650[5] u. 653.

[4] Rezension von Kerns Dissertation im Arch. f. Gesch. d. Philos. 1889 II p. 656.

besingen wollen. Man braucht bloß neben die fast unauflösbare Verbindung *Χάους Ἀνάγκην* eine ähnliche wie *Χρόνος Νυκτός* zu stellen — etwa wie man bloß des Beispiels halber zu fälschen versucht wäre

„ἀρχαίου μὲν πρῶτα χάους ἀμέαρτον ἀνάγκην
καὶ νυκτὸς χρόνον εὐφροσύνης κτλ.“,

um sich die Verlegenheit eines Berichterstatters vorzustellen, der aus diesem Rattenkönig von möglicherweise personifizierten, möglicherweise aber bloß appellativisch zu fassenden Begriffen das allererste Urwesen herausschälen sollte. Auch wenn vier verschiedene Textzeugen aufzufinden wären, von denen der eine das Chaos, der zweite die Ankē, der dritte den Chronos und der vierte die Nyx als Urwesen des „Orpheus“ bezeichnete, dürfte man, wo solche Rätselverse einer absichtlich in zweideutige Dunkelheit gehüllten Qualmlitteratur[1] vorausgesetzt werden dürfen, ja müssen, noch immer nicht an vier verschiedene Fassungen jener Theogonie denken.

Spricht so in der Tat alles für und nichts gegen die Ansicht der Alten, daß die orphischen Rhapsodien von dem Athener Onomakritos unter dem Einfluß und vielleicht mit Hilfe der unteritalischen Pythagoräer jener pisistrateischen Theologenakademie geschaffen worden sind, dann ist auch die Frage nach den Überlieferungsschichten, die hinter allen orphischen Dichtungen stehen, leicht zu lösen. Altattische Quellen scheiden von vornherein aus dem Kreise der Möglichkeiten aus. Denn die herodoteische Erzählung von den Verfälschungen der Musaiossprüche, die dem Onomakritos unter Hipparch nachgewiesen wurden, setzt zwar unbedingt voraus, daß die Eumolpiden dem Schwindler aus ihrem Archiv den Urtext jener älteren Musaiosbücher vorhalten konnten, mit deren Umdichtung und Auffrischung der ehrgeizige Betrüger betraut worden war und die er daher nicht auch selbst verfaßt haben konnte. Es ist jedoch vollkommen ausgeschlossen, daß in Eleusis, oder auch in Phlya, irgend jemand vor der Entstehung der fraglichen Litteratur von Chronos oder Aiōn oder Nyx,[2] von Physis oder Ankē gesungen hätte, daß hier irgendwer vom *μεῖγμα* im Urschlund, vom Mischkrug der Nacht

[1] Vgl. Eurip. Hippol. 954 *„πολλῶν γραμμάτων κάπνους“*.

[2] Die einzige griechische Kultstätte der „Nacht“ ist das *χρηστήριον Νυκτός* in Megara, Paus. I, 40$_6$, und es ist natürlich kein Zufall, daß sich dieser Kult gerade an die alte, „Karia“ genannte Burg mit der heiligen „Höhle“ knüpft“, nach deren semitischer, d. h. prähellenischer Benennung, (cf. oben S. 123$_2$) *μάγαρον* = hebr. ma'arah, arab. magarat^{un} die ganze Stadt genannt ist. Die Existenz eines Kultes der Nyx in Delphi (Schol. Pind. *ὑποθ. Πυθ.* S. 297 B aus der orphischen *κατάβασις*) ist nach dem bei Plutarch de sera num. vind. 22 p. 462 Bern. p. 462$_5$ (*„οὐδενὸς γὰρ Ἀπόλλωνι Νύκτα κοινωνεῖν“*) Bemerkten unglaubwürdig.

oder des Chronos, vom Urei und seinen Ausgeburten Uranos, Phanes und Pluton erzählt hätte. Von allen diesen Vorstellungen, die sich an so vielen Stellen mit den Gedankengängen und Bildreden der jonischen Philosophen berühren, die im ganzen aber eine selbst die Kosmogonie des Pherekydes an Altertümlichkeit gewisser Züge noch übertreffende Lehre darstellen, kann weder in Attika noch in den thrakischen Dionysien am Pangaion, wo es alte „orphische“ Inschriften gegeben haben soll,[1] irgend etwas bekannt gewesen sein, bevor die Pythagoräer von Großgriechenland ihre Propaganda begannen. Will man also nicht annehmen, daß die Athener unmittelbar aus dem Kybelekult der Troas, deren Besetzung allenfalls das tätige Interesse des Pisistratos für die homerischen Epen angeregt haben könnte, auch gleich eine neue Theologie und Eschatologie fertig mitgebracht haben, so ist die Frage einfach so zu stellen:

Woher haben die unteritalischen Pythagoreer und die unter ihrem Einfluß stehenden Schriften[2] alle diejenigen religiösen Vorstellungen empfangen, welche dem griechischen Volksglauben wesensfremd sind und seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. als eine besondere „orphische“ Lehre auftreten, ohne doch irgend einen inneren Zusammenhang mit dem Kult des zerrissenen und von seinen Bekennern in einem mystischen Kommunionsritus verzehrten Gottes Dionysos Zagreus an sich aufzuweisen? Woher haben sie den Glauben an einen Gott der „grenzenlosen Zeit“ und des „unendlichen Raumes“, der zugleich die unabwendbare Allmacht der kosmischen „Notwendigkeit“ und des „Werdens“ der Welt verkörpert? Woher die aufs engste mit dem Begriff dieser allumfassenden Gottheit zusammenhängende Vorstellung einer Pluralität der Welten, einer zyklischen Abfolge von Weltbildung und Weltzerstörung, woher die erschütternde Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen

[1] An der Existenz der von Euripides und Herakleides erwähnten thrakischen *σανίδες* braucht nicht gezweifelt zu werden. Auf sie beziehen sich die Alexandriner (Diod. 3, 67 nach Dion. Skytobrachion), die dem Orpheus die Erfindung der pelasgischen Buchstaben zuschrieben.

[2] Hier sei außer den bereits genannten nur noch die prosaische Theogonie des sog. Akusilaos erwähnt, die genau wie die Rhapsodien mit dem *Χάος*, d. h. der *μήτρα* des zwiegeschlechtigen Urwesens *Νύξ-Ἔρεβος* begann und unmittelbar darnach die Geburt des orphischen Zwitterwesens Eros-Metis schilderte (FVS² p. 512 *B* Nr. 1). Da „Akusilaos“ als Argiver gilt, da ferner nach Herodot III, 131 in Argos die berühmteste Musikerschule von Hellas blühte und auch der Bildhauer Polyklet dort offenbar unter pythagoreischem Einfluß seinen „Kanon“ schrieb, vermute ich, daß die argivische Pythagoreerschule (s. die Namensliste im Katalog des Jamblichus FVS² p. 269 Z. 17 f.) nur um weniges jünger ist als die attische, und daß der sog. Akusilaos in Argos unter dem Einfluß dieser Mystiker entstanden ist.

und dem von der Notwendigkeit gedrehten „Rad der Geburten“? Woher den ungriechischen Glauben an die Palingenesie, die pessimistische Lehre vom Sündenfall der Seele und die dualistische Anthropologie vom Körper als Gefängnis und Grab der Seele? Woher den kosmisch orientierten Dualismus, der das Gute im Menschen und die Seele vom Himmel, das Böse und den Leib aber von der Erde stammen ließ? Woher die Zweiweglehre, die Bestrafung der Bösen, die Belohnung der Guten im Jenseits? Woher die Vergötterung der Gestirne und die Verehrung von Feuer, Luft, Wasser und Erde?

Die Antwort auf diese Fragen kann nach allem bisher Ermittelten nicht zweifelhaft bleiben. Pythagoras, der von Samos nach Kroton übersiedelt — was immer auch seine persönlichen Gründe gewesen sein mögen —, stellt nur einen Einzelfall einer großen, zweifellos mit den politischen Zeitumständen zusammenhängenden westlichen Wanderbewegung der kleinasiatischen Griechen[1] dar. Es ist daher möglich, aber nicht notwendig, oder auch nur wahrscheinlich, daß seine Lehrtätigkeit[2] allein Großgriechenland mit der jonischen Spekulation in ihrem ganzen Umfang, d. h. auch mit den vorpythagoreischen Systemen, ja mit den notwendig vor aller Spekulation liegenden mythisch-kosmologischen Überlieferungen bekannt gemacht hat. Daß das aber um die Mitte des 6. Jahrhunderts auf diesem oder jenem Weg rasch und gründlich geschehen sein muß, steht jedenfalls fest.

In einigen Einzelzügen ist denn auch in der Tat der Zusammenhang der großgriechischen Orphiker mit der kleinasiatischen Religion, die gerade zur Zeit des Pisistratos in Athen einzudringen scheint, greifbar nachzuweisen und zu erklären: auf einem jener Goldplättchen, die den unteritalischen Eingeweihten der orphischen Mysterien mit ins Grab

---

[1] Vgl. über die Tartessosfahrten der Samier Herodot IV, 152: über die der Phokäer ib. I, 163; über Dikaiarcheia als samische Kolonie Steph. Byz. s. v. *Ποτίολοι*. Ansiedlungen der Kolophonier in der Siritis erwähnen Timaios und Aristot. bei Athen. XII, 25 p. 523 c.

[2] Heraklit fr. 129, dessen Echtheit Burnet a. a. O. p. 147 3 f. mit Glück gegen Diels verteidigt hat, scheint zu bezeugen — was übrigens auch sonst zu erwarten wäre — daß Pythagoras, trotzdem er selbst nicht schrieb, doch die ältere Litteratur — bei seinen Vorträgen? — fleißig benützte („*Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος τούτων* [überl. *ταύτας*]) *τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην* [„nahm er die Weisheit als seine eigene in Anspruch“ Burnet] *πολυμαθείην, κακοτεχνίην*“). Wenn also schon Pythagoras, wie die orphischen Weihepriester der platonischen Zeit mit einem Sack voll Schriften auf die Wanderschaft ging, würden sich die Spuren vorpythagoreischer Systeme bei seinen Jüngern sehr einfach erklären.

gegeben wurden, wird die *Κυβελήια Κόρρα*[1] genannt; Pindar[2] wiederum, der nach Erwin Rohdes[3] meisterlicher Erörterung in Bildern von begeisternder Eindringlichkeit genau die in jenen Inschriften vorausgesetzte Jenseitslehre vorträgt, ist auch der erste Grieche, der den barbarischen Namen „Kybele" der asiatischen Göttermutter zu nennen weiß. Der Orphiker Nikias verfaßt eine Schrift über die besonderen ekstatischen Riten der Göttermutter unter dem Titel „*θρονισμοὶ μετρῷοι*";[4] kann es ein Zufall sein, daß dieser Mann gerade aus der phokäischen Kolonie Elea stammt, während andrerseits die Tatsache wohlbezeugt[5] ist, daß die Phokäer in ihre Gründung Massilia — und dadurch mittelbar nach Rom — den Kult der ephesischen Artemis, d. h. aber wiederum der Göttermutter übertragen haben?

Dazu nehme man noch die überaus wahrscheinliche, wohl durch kretische Siedler[6] vermittelte Urverwandtschaft zwischen den kleinasiatischen und den sizilischen Riten und Mythen der Erdgöttin, auf die oben[7] die vorhomerische Legende von der kosmischen Brautwebe, der kultischen Prostitution und dem Busenopfer der „Guten Göttin", d. h. der „*Διονύσου μήτηρ ἄρρητος*"[8] zurückgeführt werden konnte, und man wird ohne weiteres verstehen, wieso sich bei Brontin, einem älteren Zeitgenossen des Pythagoras, dessen dichterische Tätigkeit[9] wahrscheinlich schon vor der Ankunft des Samiers beginnt, noch die ältere matriarchalische Erzählung vom Sternengewebe der jungfräulichen Göttin der Nacht,[10] in den um eine Generation jüngeren Rhapsodien aber schon der deutlich auf frischen orientalischen Einfluß hinweisende Mythus vom webenden Chronos[11] findet.

---

[1] Diels FVS[2] p. 481 Z. 16 cf. Murray in Harrisons Prol. p. 666 f. Die Lesung dieser zwei Worte ist vollkommen sicher — im Gegensatz zu fast allem andern, was auf diesem Plättchen stehen soll.

[2] fr. 80 Schroed.

[3] Psyche[4] II, 207 ff.

[4] Vgl. FVS[2] p. 469 Z. 19 mit den von Diels beigegebenen Erläuterungsstellen.

[5] Strabo IV, 179 f.

[6] Oben S. 679$_2$.

[7] S. 134—156.

[8] Vgl. oben S. 143.

[9] Man denke an die „Korybantika" mit ihrer Darstellung der kretischen Legende von Zeus und Rheia (oben S. 531$_5$) und an das „Diktyon", in dem die Ansichten der altkrotoniatischen Ärzteschule (oben S. 679$_1$) über die Entstehung der Lebewesen im Anschluß an eine Legende von der Flechtung des mystischen „Netzes" für den göttlichen „Fischer" Orpheus (vgl. oben S. 242 f.) dargestellt gewesen sein dürften.

[10] Vgl. oben S. 199—201.

[11] Oben S. 536$_6$.

Wie stark diese altorphischen Kulte von Großgriechenland im 6. Jahrhundert durch die Einwanderung kleinasiatischer, mit den Kybelemysterien in nächster Fühlung stehender Orphiker[1] und „Galeoten“[2] beeinflußt worden sein müssen, läßt sich noch an einigen kosmologischen Vorstellungen deutlich erkennen. Wenn Nikias über die *θρονισμοί μητρῷοι* gehandelt hat, so versteht es sich von selbst, daß er eine kosmische Auslegung dieses Ritus versucht hat. Da die Zeremonie selbst bekannt ist — der Neophyt wird auf den Thron der Göttin gesetzt, während die Eingeweihten einen Reigentanz um diesen herum ausführen[3] — und der Zweck des *δρώμενον* wie in allen analogen Zeremonien nur der gewesen sein kann, den Mysten symbolisch am Wesen der Gottheit teilnehmen zu lassen, ist auch die kosmische Deutung leicht zu erschließen. In dem orphischen Hymnus an die Göttermutter[4] heißt es von ihr, sie sitze als „*Ἱστίη αὐδαχθεῖσα*“ auf dem „Thron im Mittelpunkt der Welt“. Hierzu erinnere man sich nur an das schöne Bild der auf ihren Flügelwagen rund um den Himmel und um die allein im „Haus der Götter“ zurückgebliebene Hestia kreisenden Götter im platonischen Phaidros[5] und an den Reigentanz, den die Gestirne um die „*κοινὴ ἑστία*“ im *πεδίον ἀλήθειας*[6] unter der Führung des Dionysos *ἄστρων χοραγός* bei dem Altpythagoräer Petron[7] ausführen, und man wird ohne weiteres begreifen, daß der Thron, auf dem der Myste saß, eben jenen „*κόσμοιο μέσον θρόνον*“ darstellt, während die Tanzenden, wie in vielen parallelen

---

[1] Äußere Zeugnisse für den Zusammenhang der kleinasiatischen Orphiker mit den Kybelemysterien bieten a) die von GRUPPE in ROSCHERS ML III 1091 54–58 gesammelten Überlieferungen, die den mythischen Stifter der Kybelekulte Midas zum Schüler des Orpheus machen; b) der auf den Ritus der Kriobolie hinweisende Namen des Oiagros, als dessen Sohn Orpheus gilt; c) für die römische Zeit der „Pranger von Pettau“ (KNAPP, Orpheusdarstellungen 25 f.), auf dem Kybele mit Orpheus dargestellt ist.

[2] Vgl. oben S. 673 1 über die Brüder Galeos und Telmissos, von denen der eine nach Karien, der andere nach Sizilien zieht, eine Sage, hinter der sich natürlich nur das Bewußtsein eines Zusammenhanges zwischen den sizilischen Galeoten und dem karischen Heiligtum des Apollon in Telmissos verbirgt.

[3] Vgl. DIELS FVS[2] p. 469 Z. 4 ff. von unten.

[4] Vgl. oben S. 582 1.

[5] p. 247 c.

[6] DIELS, Elementum S. 64 meint allerdings, es müßte aus dem plutarchischen Bericht die „*κοινὴ ἑστία πάντων*“ und das „*πεδίον Ἀληθείας*“ etc. als Nachahmung der Phädrusstelle (oben Anm. 5) ausgeschieden werden. Das dürfte jedoch zu weit gehen, denn die *κοινὴ ἑστία* ist sicher pythagoreisch, und von der *ΑΛΗΘΕΙΑ* = 42 = *ΑΙΘΗΡ* dürfte dasselbe gelten, wenn man sich an den Gebrauch des Wortes bei Parmenides erinnert.

[7] Oben S. 461 6.

Riten[1] die den Weltmittelpunkt umkreisenden Gestirne agieren, wobei der Hierophant des Thiasos wahrscheinlich die Rolle des Dionysos als Chorführer der Sterne spielt. Die Kosmologie, die dabei vorausgesetzt wird, setzt natürlich die am Schluß des vorigen Hauptstücks behandelten Überlieferungen vom Weltenberg und die Vergötterung dieses Mittel- und Nabelpunktes der Welt in Gestalt der als „Omphalē“ und „*Ὀρείη*“ aufgefaßten kleinasiatischen Göttermutter voraus. Wie der heilige Stein, der wegen seiner kultischen Verhüllung „*Ϝεστία*“ oder „Vesta“ heißt,[2] in jenen urtümlichen Kulten den Mittelpunkt des menschlichen Hauses bildet, auf dem das Herdfeuer entzündet wird, so bildet naturgemäß der Weltberg im großen Hause des Alls die *μεσόμφαλος*[3] *ἑστία*,[4] von der das Feuer der Mitte[5] zum Himmel aufflammt. So erklärt sich dann leicht, wie Philolaus[6] dazu kommt, das pythagoreische Zentralfeuer „Göttermutter“, „Altar“,[7] „Herd“, „Haus des Zeus“,[8] „Um-

[1] Vgl. *„Philol.“ LXVIII S. 143 über den astralen siebenmaligen Rundlauf der Pilger um den ebenfalls als Nabel der Welt geltenden heiligen „Würfelstein“ von Mekka. Auch der delische Hinklauf (*γέραρος*) um den Altar herum und der kretische „Labyrinth“-tanz gehören hierher.

[2] *, ibid. S. 144 und 148, cf. GRUPPE, Handb. S. 1402.

[3] *ΜΕΣΟΜΦΑΛΟΣ* = 12 + 5 + 18 + 15 + 12 + 21 + 1 + 11 + 15 + 18 = 128 = 2^7 = z. B. *ΗΛΙΟΥ ΤΡΑΠΕΖΑ* (oben S. 609₁).

[4] Vgl. die *μεσόμφαλος ἑστία* in Delphi bei Eurip. Iōn 456 ff.

[5] Vgl. im orphischen Hestiahymnus v. 2 (ABEL LXXXIV p. 100) „*ἣ μέσον οἶκον ἔχεις πυρὸς ἀενάοιο*“. Dabei ist die Formel *ΠΥΡ* (53) *ΑΕΝΑΟΝ* (48) = 101 = *ΜΕΓΑΛΗ ΜΗΤΗΡ* (vgl. oben S. 360₂), also gewiß altorphisch.

[6] cf. DIELS FVS² p. 237 Z. 13 ff. (aus Theophrast): „*Φ. πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως*“; cf. fr. 7 ibid. p. 242 Z. 10 ff. „*τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἕν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἑστία καλεῖται*“. cf. Plut. Numa 11 (deest DIELS FVS): „*κόσμου οὖ μέσον οἱ Πυθαγορικοὶ τὸ πῦρ ἱδρύσθαι νομίζουσιν καὶ τοῦτο ἑστίαν καλοῦσι καὶ μονάδα*“. *ΜΟΝΑΣ* (59) + *ΕΣΤΙΑ* (52) = **111** (cf. oben S. 700 über *ΠΥΡ ΑΕΙΖΩΝ* = 111 bei Heraklit); *ΜΗΤΗΡ ΘΕΩΝ* = 112, *ΔΙΟΣ ΟΙΚΟΣ* = 113 (wie *ΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ* etc.), zusammen 336 = 28 × 12 (vgl. hierzu oben S. 478₄).

[7] Daß der „Altar“ nicht als Opfertisch des Gottes gilt, sondern die Gottheit selbst versinnlicht, ist für den Baithyllkult besonders bezeichnend; vgl. z. B. den *Ζεὺς βωμός* bei CLERMONT-GANNEAU, Rec. arch. or. IV p. 247 ff., und ibid. VII S. 82 den Zeus *Μάδβαχος* (= madebaḥ = Altar).

[8] Vgl. orph. hymn. LXXXIV v. 5 (ABEL p. 100) die Anrufung der Hestia als „*οἶκος θεῶν*“. Auch hier ist natürlich der heilige Stein als „Beth-El“ gemeint. Über die Auffassung der von der griechischen Kunst stets in gewissen Tempelchen (*ναίσκοι*) dargestellten Kybele als göttliches „Haus“ habe ich ausführlich im „Philol.“ LXVIII S. 162 ff. gehandelt. Vgl. hierzu oben S. 129₅ f. über den Himmel als „Ḳamara“ (= Mondgöttin) bezw. *κύβος* (d. h. Kuba-Kybele). Die orphische Form *οἶκος θεῶν* statt des philolaischen

fang“[1] und „Maß des Alls“[2] zu nennen, während andre (?) Pythagoräer von einer „Burg“ oder „Warte des Zeus“[3] sprechen, und wie sich überhaupt die für die pythagoreische Schule bezeichnende, anscheinend so abenteuerliche Vorstellung von einer ewig unsichtbaren Gegenerde jenseits des Zentralfeuers zunächst unter der altjonischen, bis auf Parmenides allgemein festgehaltenen Voraussetzung einer scheibenförmigen Erde[4] folgerichtig aus der alten Legende von dem „hyperboreischen“ Lande „hinterm Berg“[5] entwickeln mußte. Natürlich ist auch der „*ἐναδικὸς διάπυρος κύβος*“, die „*μεσότης τῆς θεᾶς*“,[6] d. h. offenbar der Omphalos der im Symbol des Würfels gedachten Göttermutter „Erde“ mit dem ewigen Feuer, von dem

---

οἶκος Διός ist nicht durch den Rythmus gefordert, sondern durch das leicht zu ergänzende sechzehnbuchstabige Symbolum *ΟΥΡΑΝΟΣ* (99) *ΟΙΚΟΣ ΘΕΩΝ* (117), das den Psephos 216 = 6 × 6 × 6 d. h. den *ψυχογονικὸς κύβος* (oben S. 710₀) ergibt.

[1] Der Begriff der kosmischen *συνοχή* erklärt sich sehr einfach aus dem oben S. 397₁ erwähnten *λόγιον* über die Göttin Rhea „*πηγὴ τῶν πηγῶν μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα*“ (Damasc. I, 242₁₈ ∾ 274₇ ∾ II, 67₁).

[2] Vgl. oben S. 700 über *ΜΕΤΡΟΝ* = 81 = 9 × 9 d. h. = *ΑΔΡΗΣΤΕΙΑ* (oben S. 652₂ cf. oben S. 391₂ und die bei Poznansky, Nemesis und Adrasteia, Breslau 1890, S. 68₁ angeführte Litteratur über Kybele-Adrasteia) und *ΑΡΤΕΜΙΣ* (81); über Artemis als Namen der Göttermutter s. *„Philol“. LXVIII S. 176₁₇₄. Dazu oben S. 390₃ über Kybele-Amma (= Elle) und -Kabba, als Mutter der *δάκτυλοι* und das Handsymbol der Muttergöttin. Hierzu teilt mir P. Engelbert Huber noch freundlichst mit, daß sumerisch „ú dagal“ d. h. „Kubik-Elle“ mit den Zeichen mal (= Mutterleib; cf. *μήτρα* oben S. 653₃) + ilu = „Gott“ geschrieben wird. Offenbar galt schon damals der heilige Würfel der Muttergöttin als Maßeinheit.

[3] „*Διὸς πύργος*“ und „*Διὸς φυλακή*“ Aristot. bei Simpl. de coelo 229a 38 (Schol. 505a 32); Nikom. Geras. b. Phot. CLXXXVII p. 143a 32; zum *Διὸς πύργος* ist die *πυργοφόρος Κυβέλη* (Synes. ep. 3 S. 639 f.), zur *Διὸς φυλακή* die Bezeichnung des Weltbergs als *οὖρος αἰθρίου Διός* bei Heraklit (oben S. 630₇) zu vergleichen.

[4] Pythagoras, der nach den Placit. bei Euseb. praep. ev. XV, 23₇ die Sonne wie Anaximenes für eine Scheibe (*δίσκος*) von glasartigem Stoff, den Mond aber (Plac. II, 25, 7) für einen Spiegel hielt, hat die Erde um so gewisser als Scheibe angesehen, als die altjonische Lehre (FVS² p. 348 Z. 14 cf. p. 367 Z. 41 f.) von der *γῆ τυμπανοειδής* sich genau so wie die eben erörterten Symbole an die Theologie der Kybelemysten anschließt. Vgl. Varro bei Augustin de civ. dei VII, 24: „tympanon (sc. Magnae Matris) significare orbem terrae“, dazu oben S. 33₃. Die kosmische Ausdeutung aller Kultgeräte ist altorientalisch, sodaß nicht etwa an ein spätantikes Autoschediasma eines Gelehrten gedacht werden darf.

[5] Vgl. über *βόρις* = *ὄρος* in den prähellenischen Mundarten Nordgriechenlands und die angedeutete Etymologie von *ὑπερβόρειος* Otto Schroeder, „Hyperboräer“ Arch. f. Rel.Wiss. VIII S. 81.

[6] Vgl. Theol. Arithm. p. 8 Ast: „*πρὸς τούτοις φασὶ* (sc. *οἱ Πυθαγόρειοι*) *περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κεῖσθαί τινα ἐναδικὸν* (s. oben S. 723₆) *διάπυρον κύβον· οὗ τὴν μεσότητα τῆς θεᾶς καὶ Ὅμηρον εἰδέναι λέγοντα·*“ (cit. Θ 16).

die Pythagoräer die Weltbildung ausgehen ließen,[1] nichts anderes als diese *κοινὴ ἑστία* des Kosmos.

Ein weiteres altpythagoräisches Symbol, dessen Zugehörigkeit zur mystischen Überlieferung der Kybelekulte sich leicht nachweisen läßt, ist der rätselhafte, eine Zeitlang den unnötigsten Emendationsattentaten[2] ausgesetzt gewesene Ausdruck *ὁλκάς* in dem berühmten zwölften Philolaosfragment: „*τὰ μὲν τᾶς σφαίρας σώματα πέντε ἐντί, τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ ⟨καὶ⟩ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὃ τᾶς σφαίρας ὁλκάς,*[3] *πέμπτον.*“ Eine Reihe von Zeugnissen[4] beweisen nämlich, daß der Name der Göttin *Κύββα* oder *Κύμβη* — zwei der vielen möglichen Transkriptionen von קבה — appellativisch zur Bezeichnung einer Art von Frachtkähnen gebraucht wurde. Da nun die Erde[5] — aber auch der Mond und schließlich auch die Sonne[6] — nach altorientalischer Vorstellung ein solches Schiff, der Himmel aber ein umgekehrtes Boot darstellt, gilt auch Kybele, gleichgültig, ob man sie als Erda,[7] als Mondgöttin[8] oder als Himmelswölbung[9] auffaßt — alle drei Deutungen waren beliebt —, als ein kosmisches Schiff; der Namen *ΟΛΚΑΣ* (15 + 11 + 10 + 1 + 18 = **55**)[10] ist natürlich wegen seines mystischen Zahlenwertes an sich, besonders aber wegen der Isopsephie mit *ΚΥΒΕΛΗ* (**55**) gewählt worden. Den

---

[1] cf. ZELLER I[5], 413. Dieselbe Vorstellung noch bei den Kabbalisten; cf. Sohar I, 16b trad. KARPPE p. 406: . . le point primordial . . . agît comme un foyer (= *ἑστία*) et le reste de l'univers se trouva illuminé.“

[2] z. B. ZELLER *κύκλος* oder *ὅλας*, anderes in WACHSMUTHS Stobaiosausgabe p. 18. Siehe dagegen GUNDERMANN, Rhein. Mus. 1904 p. 145 ff. BURNET a. a. O. p. 341$_2$ mit der trefflichen Übersetzung „the hull of the sphere“. DIELS FVS[2] p. 696 unten vgl. *γῆς ὄχημα* Eurip. Troad. 884 FVS[2] p. 341 Z. 7.

[3] = „und was der Kugel Schiffskörper bildet“, d. h. der Dodekaeder, der als umgeschriebene (? Gegensatz „*τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ*“) Figur, der Kugel ringsum anliegend, ihr die nötige Festigkeit und Versteifung gibt.

[4] Hesych „*Κύπαι· εἶδος τι νεώς*“; „*κύμβαισι ναυστολεῖς*“ Sophokl. fr. 129 cf. Athen. XI, 482d, zu den „*πτεροβάμονες κύμβαι*“ = „Luftkähnen“ bei Empedokles FVS[2] p. 180 Z. 10 vgl. kretisch „Komba“, Hesych *κόμβα· χορώνη Πολυῤῥήνιοι*“; *κύμβιον* = Kahn, Suidas. cf. *„Philol.“ LXVIII S. 130.

[5] Vgl. oben S. 576$_4$, 622$_5$, zuletzt bei Empedokles fr. 98 FVS[2] p. 199, wo „die Erde im Hafen der Aphrodite vor Anker geht“, wie DIELS „*Χθὼν ὁρμισθεῖσα ἐν λιμένεσσι Κύπριδος*“ trefflich übersetzt.

[6] Vgl. USENER, Sintfluts. p. 130—135, zuletzt bei Heraklit FVS[2] p. 59 Z. 5.

[7] Vgl. die von GRUPPE, Handb. 1524$_2$ gesammelten Zeugnisse.

[8] ibid. 1534$_1$; *„Philol.“ LXVIII Abschn. V p. 184 ff.

[9] Ebenda und oben S. 724$_0$ über *ΟΥΡΑΝΟΣ ΟΙΚΟΣ ΘΕΩΝ* = 216 = 6 × 6 × 6.

[10] Man beachte, daß 55 = 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + **10** ist, also gewissermaßen eine Potenzierung der mystischen Tetraktys **10** = 1 + 2 + 3 + 4 (oben S. 685$_3$) darstellt.

besten Beweis dafür bietet die seltsame, anderswo[1] ausführlich erörterte *ἱερὸς γάμος*-Legende der kleinasiatischen Hera *Πηγή* — d. h. natürlich der Rheia-Kybele[2] — in der „*Διήγησις τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων*“: *. . . συγχαῖρε τῇ Ἥρᾳ,*[3] *ὅτι ἐφιλήθη — . . . ὁ μέγας*[4] *γὰρ Ἥλιος*[4] *ἐφίλησεν αὐτήν . . . Πηγή*[5] *ἐστιν ἡ φιληθεῖσα . . . Πηγὴ δικαίως εἴρηται . . . ἥτις ἐν μήτρᾳ*[6] *ὡς ἐν πελάγει*[6] *μυριαγωγὸν ὁλκάδα*[7] *φέρει . . . ἕνα μόνον ἰχθὺν*[8] *ἔχουσα*[9] *. . . τὸν πάντα κόσμον*[10] . . . Man sieht, die orphische urweltliche *μήτρα*, die selbst wieder an dem „typus Magnae Matris“, dem heiligen „Hysterolithen“ der Göttermutter[11] ihr kultisches Gegenbild hat, enthält in ihrem Innern, auf dem wogenden *πέλαγος* des Weltspermas[12] als Symbol der alltragenden Erde das kosmische Lastschiff der *ὁλκάς*; in diesem „Gefäß des Fisches“[13] liegt nun, so wie der Gott Apollon in Gestalt eines Delphins auf dem knossischen Schiff zum Hafen von Krisa fährt,[14] der kosmische Fisch, Ichthys, auch sonst als Sohn der heiligen „Quelle“,[15] der Göttin „Derkētō“,[16] bekannt. Genau dieselbe Legende

[1] ✻„Philol.“ LXVIII p. 199$_{239}$.

[2] Vgl. oben S. 381 und 382.

[3] *ΗΡΑ* = **25**.

[4] *ΜΕΓΑΣ* (39) *ΗΛΙΟΣ* (60) = **99**; *μέγας* ist zunächst natürlich Übersetzung des Gottesnamens „Kabir“, dann aber auch, wie der Psephos des Ganzen zeigt, Anspielung auf das „große (Sonnen)jahr“ der Ennaeteris von 99 Mondmonaten (= 8 Jahren und 3 Schaltmonaten).

[5] *ΠΗΓΗ* (16 + 7 + 3 + 7) = **33**.

[6] *ΜΗΤΡΑ* = 56 = *ΧΑΟΣ*, cf. oben S. 397$_1$; *ΠΕΛΑΓΟΣ* = 69 = *ΣΠΕΡΜΑ*, vgl. oben S. 654$_5$; *ΜΗΤΡΑ* + *ΣΠΕΡΜΑ* = 125 = *ΕΕ* = 5 × 5 × 5, d. h. der Kubus der pythagoreischen *γάμος*-Zahl 5 (oben S. 462$_1$), deren Quadrat *ΗΡΑ* ist.

[7] *ΟΛΚΑΣ* = **55**.

[8] *ΙΧΘΥΣ* (9 + 22 + 8 + 20 + 18) = **77**.

[9] Zu den unmittelbar folgenden Worten „*τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ λαμβανόμενον*“ vgl. die „*ναῦς ποντοποροῦσα*“ . . . „*ἁλιεύσασα τὸν πρωτοπλάστην*“ bei Proklos hom. IV c. 1, MIGNE, PG LXV, 709 b.

[10] *ΚΟΣΜΟΣ* = 88, cf. oben S. 344.

[11] Vgl. hierüber ✻„Philol.“ LXVIII S. 135 nach FALCONETS Nachweis (Mém. Acad. Inscr. etc. XXIII, 213 ff.), daß der im Beilfluß „Sangarios“ gefundene Stein („*εὑρίσκεται τετυπωμένην ἔχων τὴν Μητέρα τῶν θεῶν*“) ein Exemplar der von den Mineralogen wegen ihrer Ähnlichkeit mit der *ὑστέρα* sogenannten Meteorolithen gewesen ist.

[12] Oben S. 654$_5$.

[13] Vgl. über „Cha-bur“ = „Gefäß des Fisches“ als Symbol der Großen Göttin ✻„Philol.“ LXVIII S. 199. Eine schwarzfigurige böotische Vase (Athen Nr. 220) zeigt den heiligen Fisch im Mutterleib der von ihren Löwen begleiteten Kybele (ibid. p. 203; cf. WOLTERS, Ephem. arch. 1892 Taf. I).

[14] Hymn. Hom. Vers 216 ff. = 394 ff.; cf. USENER, Sintfluts. S. 145 f.

[15] Vgl. oben S. 381, dazu die *Πηγὴ Ἀδράστεια* Paus. II, 153.

[16] *Ἰχθύς* als Sohn der Derketo bei Xanthus dem Lyder FHG I, 38$_{11}$, cf. Mnaseas ibid. III, 155$_{33}$.

ist nun auch in einer Form überliefert,[1] die durch den dort verwendeten Namen des Gottfisches unmittelbar den Zusammenhang mit der sonst unbekannten Religion der kleinasiatischen, genauer gesprochen lykischen „Orphiker", d. h. hier wörtlich „Orphosverehrer" herstellt. Statt des *Μέγας Ἥλιος* — d. h. des auch sonst als Vater des Dionysos auftretenden „Kabiren"[2] —, des passendsten Buhlen der *Μεγάλη-Καβειρώ*-Kubar[3] — steht der persische Mithras, der ja im Abendland stets als Sonnengott gegolten hat, und dessen Paarung mit der Göttermutter sich durch die Isopsēphie seines Namens mit dem heiligen Würfel (*ΜΙΘΡΑΣ* = 12 + 9 + 8 + 17 + 1 + 18 = 65 = 10 + 20 + 2 + 15 + 18 = *ΚΥΒΟΣ*) schön ausdrücken ließ. Statt der *ΗΡΑ* (25) *ΠΗΓΗ* (33) = 58 wird der heilige Stein, die „petra genitrix" der Mithriasten, die isopsēphische *ΠΕΤΡΑ* (16 + 5 + 19 + 17 + 1 = 58) der Muttergöttin genannt, in deren „typus", d. h. die kosmische *μήτρα* der Gott den Weltsamen versprengt. Der göttliche Stein wird *ἔγκυος* und gebiert aus dem *πέλαγος* des Spermas nach zehn Monaten den neuen, als rechter Embryo fischförmig in der *δλκάς* des Mutterleibes liegenden Sonnengott *ΔΙ-ΟΡΦΟΣ*(99), den „strahlenden Fisch", der mit seinem Erzeuger, dem *ΜΕΓΑΣ ΗΛΙΟΣ* (99) den gleichen Zahlenwert hat.

Wenn diese Legende wirklich der Mythus des heiligen Fisches ist, wie er bei Araxa im Xanthustal, wo auch Apollon geboren sein soll,[4] und beim lykischen Omphalion „Sūra", verehrt wurde — und es will mir scheinen, als ob der Name *Διόρφος* allein einen genügenden Beweis dafür böte —, dann ist der Zusammenhang der kleinasiatischen Orphosverehrer[5] oder „*Ὀρφεῖς*" einerseits mit dem Felskult der Göttermutter, andrerseits aber mit dem Glauben an den Mithras „Petragenēs", d. h. aber mit eben jenen zrvanistischen Mysterien, denen alle oben angeführten Parallelen zu Pherekydes und der rhapsodischen Theogonie entnommen werden konnten, handgreiflich belegt.

Unter dieser Voraussetzung bedarf es dann keiner weiteren Erklärung, wenn die unteritalischen Pythagoreer, unter deren Einfluß die

---

[1] Vgl. oben S. 411 2.

[2] Dionysos als Sohn des Kabiros im Götterkatalog (Cic. deor. nat. III, 23 58; Ampel. 9 11; Lyd. de mens. 4 38) aus thebanischer Überlieferung.

[3] ❊„Philol." LXVIII, Abschn. IV S. 175 ff.

[4] Inschrift bei Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien etc. Nr. 53614; cf. Quint. Smyrn. 11 21.

[5] Man beachte, daß nach Herodot I, 147 die milesischen Stadtkönige zu einem Teil aus lykischem Geschlecht stammen, und daß daher in der Stadt, die für die Entwicklung der jonischen Philosophie zunächst in Betracht kommt, lykische Kultüberlieferungen ohne weiteres vorausgesetzt werden dürfen.

Rhapsodien entstanden sind, die ganze phantastisch-mystische Symbolik des heiligen Würfels, des Nabelsteines, des kosmischen Altars und des kosmischen Schiffes der Göttermutter für ihre Zwecke verwenden, indem sie die Weltherrschaft der Göttermutter, die ihren Mysten als „allmächtig“ galt[1] und als Adrasteia oder Atropos[2] mit der alldurchwaltenden Notwendigkeit in eins gesetzt wurde, dadurch zur Anschauung zu bringen suchen, daß sie in die Mitte der Welt den „feurigen Würfel“ des Zentralfeuers versetzen, als äußerste Umfassung des Kosmos aber den „Schiffsbauch“ der göttlichen *Κύμβη*[3] betrachten. Dazu kommt noch, daß dieselbe mythische Überlieferung, die das Bild von der kosmischen *δλκάς* bei Philolaos erklärt, auch eine sehr einleuchtende Ableitung des Begriffspaares *ΤΟΠΟΣ* (83) *ΧΡΟΝΟΣ* (100) bezw. des dazu gehörigen Psēphos 183 bei Petron von Himera[4] darbietet, sofern man nur bedenkt, daß einerseits diese Legende als rechtmäßigen Gatten der mit Helios-Mithras buhlenden Göttin „Quelle“, der Mutter des „*Ἰχθύς*“, den „*τέκτων*“ nennt,[5] „*ὃς τὸν τρισύστατον οὐράνιον ὄροφον ἐτεκτόνησε πανσόφοις τέχναις*“,[6] während andrerseits die bei Simplicius[7] überlieferte wortmystische Deutung *ΤΟΠΟΣ* (83) *ΘΕΩΝ* (50) = 133 für den richtigen Namen „*Ατάργατις*“[8] der Ichthysmutter Derketo[9] isopsephisch ist mit *ΧΡΟΝΟΣ* (100) + *ΠΗΓΗ* (33). Zeigt doch die Zusammenstellung dieser Symbole unmittelbar, daß jener kosmische „Baumeister“ der „*Διήγησις τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων*“ niemand anders sein kann, als der „*σοφὸς τέκτων*“[10] und „*πολιὸς τεχνίτης Χρόνος*“,[11] der nach orphischer Lehre auch das „*ποίκιλμα οὐρανοῦ*“,[10] den *ΑΡΓΗΣ ΧΙΤΩΝ* (133)[12] gewoben hat, d. h. daß in der Tat jene kleinasiatisch-orphische Legende, die den heiligen Fisch „Orphos“[13] in

[1] Vgl. Henri Graillot, Les dieux tout-puissants Cybèle et Attis, Rev. arch. 1904 I p. 331 ff.

[2] *ΑΤΡΟΠΟΣ* = 101 = *ΜΕΓΑΛΗ ΜΗΤΗΡ*.

[3] O. S. 725$_4$. Hierher gehört natürlich die o. S. 175$_8$, 176 cf. S. 97 besprochene Vorstellung vom kosmischen *ὑπόζωμα τριήρων* = Mithra. Burnet a. a. O. p. 342$_1$ möchte auch die Bezeichnung des Zentralfeuers als „Kiel“ (*τροπεύς*) hierherziehen; doch vgl. o. S. 434$_2$.

[4] Vgl. oben S. 618$_2$.

[5] Vgl. am oben S. 726$_1$ a. O. die Zwischenfrage „*οὐ γὰρ ἡ Ἥρα τέκτονα ἐμνηστεύσατο;*“

[6] Vgl. oben S. 413$_1$.

[7] Vgl. oben S. 469$_0$.

[8] *ΑΤΑΡΓΑΤΙΣ* = 1 + 19 + 1 + 17 + 3 + 1 + 19 + 9 + 18 = 88 = *ΟΛΚΑΣ* (55) + *ΠΗΓΗ* (33) = *ΚΟΣΜΟΣ* (88) oder = *ΡΕΑ* (23) + *ΚΥΒΟΣ* (65) oder = *ΚΡΟΝΟΣ*.

[9] Vgl. oben S. 726$_{16}$.

[10] Vgl. oben S. 110 Text Nr. 52.

[11] Vgl. oben S. 387$_{12}$.

[12] Vgl. oben S. 347$_5$.

[13] *ΟΡΦΟΣ* = 15 + 17 + 21 + 15 + 18 = 86 = 4 + 5 + 17 + 10 + 7 + 19 + 24 = *ΔΕΡΚΗΤΩ*.

der *μήτρα* und *ὀλκάς* der Göttin „*ΠΗΓΗ*“ entstehen ließ, die Göttermutter als den allumfassenden *ΤΟΠΟΣ*, ihren Syzygos aber als den weltbeherrschenden *ΧΡΟΝΟΣ* betrachtete. Das vollständige Symbol[1] hat nahezu sicher *ΤΟΠΟΣ* (83) *καὶ ΧΡΟΝΟΣ* (100) *ΟΙΚΟΣ*[2] (67) *καὶ ΠΗΓΗ* (33) *ΘΕΩΝ* (50) = **333** gelautet. Helios-Mithras, der mit der Göttermutter buhlt, ist nach andern Zeugnissen[3] zweifellos zuerst von ihr und Chronos vermöge des oben[4] so ausführlich besprochenen Herabfließens der Jahreszeiten in Gestalt von Feuer, Wasser und Winde, der *ἐκροὴ γόνου* auf die mystische „petra genitrix“,[5] gezeugt worden. Nichts andres aber sagt doch offenbar Petron,[6] wenn er auf die *κοινὴ ἑστία* der Welt aus dem rund um die 183 *κόσμοι* hingedehnten Aiōn „*οἷον ἀποῤῥοὴν*[7] *ἐπὶ τοὺς κόσμους*“[7] die „Zeit“ herabströmen läßt.

Läßt sich also für die altpythagoreische Schule, d. h. aber, wie man nun vernünftigerweise nicht mehr verkennen kann, für den von Samos nach Kroton ausgewanderten Pythagoras selbst, nicht etwa auf Grund von vagen Allgemeinheiten,[8] sondern auf Grund des künstlichsten Ineinandergreifens von verschiedenen Symbolen der engste Zusammenhang mit dem kleinasiatischen, pantheistisch-astralmystischen Zrvanismus wahrscheinlich machen, dann wird wohl auch der hartnäckigste Zweifler zugeben müssen, daß die Antwort auf die oben aufgeworfenen Fragen gefunden und die gesuchte Quelle für alle ungriechischen religiösen Vorstellungen, die sich seit Pherekydes und Thales in der altjonischen

---

[1] Aus **24** Buchstaben bestehend!

[2] Vgl. oben S. 723$_6$ und 724$_0$, cf. 620$_3$.

[3] Vgl. oben S. 411$_1$ und S. 183$_{10}$.

[4] S. 449—458.

[5] D. h. auf den oben Fig. 51 und 56 dargestellten Altar, die „ara genesis“ der mithräischen Inschrift CRAIBL 1905 p. 150.

[6] Vgl. oben S. 462$_0$.

[7] *ΑΠΟΡΡΟΗ* (1 + 16 + 15 + 17 + 17 + 15 + 7) = 88 = *ΚΟΣΜΟΣ* (oben S. 344); auch die Isopsephie dieser als *χρόνος* bezeichneten Emanation des *Αἰών* mit *ΚΡΟΝΟΣ* (88; oben S. 344) und *ΑΤΑΡΓΑΤΙΣ* (oben S. 728$_8$) ist zu beachten.

[8] Wie z. B. die von Zeller I^5 480 f. damals mit Recht als nicht beweisend abgelehnte Übereinstimmung des persischen Dualismus mit den pythagoreischen Gegensatzpaaren Gerad—Ungrad, Gut—Böse, Männlich—Weiblich etc. Natürlich erscheint auch derartiges heute wieder bedeutungsvoll, besonders wenn man sich an den oben S. 420$_1$ nachgewiesenen weiblichen Ahriman erinnert, durch den jetzt die Darstellung der Kosmologie des „Zaratas“, die Pythagoras übernommen haben soll, bei Aristoxenos (Diels, Dox. 557 Z. 10 f.: „*δύο εἶναι ἀπ' ἀρχῆς τοῖς οὖσι αἴτια . . πατέρα μὲν φῶς, μητέρα δὲ σκότος*“; cf. oben S. 421$_3$ und 450$_3$) glänzend gerechtfertigt erscheint. Vgl. ibid. Z. 21 über das Bohnenverbot bei den Persern, ein Tabu, das bekanntlich von Schroeder auch in indischer Überlieferung nachgewiesen worden ist.

Philosophie nachweisen lassen, in den synkretistischen Mysterien der kleinasiatischen „Orphiker“ endgültig festgestellt ist.

Auf dieser sicheren dogmengeschichtlichen Basis lassen sich nun auch gewisse bei allem fabelhaften Anstrich nicht wertlose antike Überlieferungen über die Anfänge der griechischen Philosophie einer besseren Würdigung zuführen. Es kann — nach allem was jetzt vorliegt — kein Zufall sein, daß die biographische Überlieferung über die griechischen Denker mit jener berühmten Legende vom goldenen Dreifuß des Thales und dem Bescheidenheitswettkampf der „Sieben Weisen“[1] anhebt. Denn dieses Symbol aller apollinischen Mantik, das in Delphi wie ein Reliquiar die Glieder des zerrissenen Dionysos Zagreus umschlossen,[2] und das Thales nach dieser Sage dem Apollon des Branchidenheiligtums in Didymae[3] oder — nach späterer Umdeutung — dem delphischen Gott[4] gespendet haben soll, wird aus dem Meer, wohin Hephaistos sein Kunstwerk geworfen hatte[5] — genau so wie die Leier des Orpheus bei Antissa,[6] wie das weissagende Haupt des Sängers bei Smyrna[7] und wie der mit der orphischen Leier geschmückte[8] Ring des Polykrates von Samos —, von koischen,[9] milesischen[10] oder attischen[11] „Fischern“ wiedergewonnen. Ist es allzu kühn, anzunehmen, daß die „Fischer“, die diesen Dreifuß gewinnen, d. h. ursprünglich natürlich dem Weisen spenden, dieselben „Fischer“ sind, die den Dionysos zu Schiff nach Euböa gebracht,[12] die in Methymna, der Kultstätte der Orpheusleier, das Xoanon des Dionysos Phalēn,[13] am Strand der Insel „Oinoē“-Sikinos den Sohn des Dionysos Thoas[14] aus dem Wasser gezogen haben sollen?

---

[1] Diels FVS[2] p. 4 f. Die Parallelüberlieferungen sind gesammelt von Harro Wulf „De fabellis VII sapientium“; Diss. Hal. XIII 1896.

[2] Über die im delphischen Dreifuß beigesetzten Reste des Gottes vgl. Wieseler, Über den delphischen Dreifuß, Abh. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss. XV 1870 p. 221 ff.

[3] cf. Diels FVS[2] p. 4 Z. 26 cf. p. 5 Z. 16.

[4] ibid. Z. 18 cf. 30.

[5] cf. Diels FVS[2] p. 5 Z. 19.

[6] Vgl. Nikom. Geras. harm. ench. 2 p. 29 Meib.: „*ἐκβληθῆναι δὲ εἰς Ἀντίσσαν πόλιν τῆς Λέσβου τὴν λύραν · εὑρόντας δὲ ἁλιέας ἐνεγκεῖν πρὸς Τέρπανδρον*“ κτλ.

[7] Nach Konon 45 (siehe Gruppe in Roschers ML III, 1090) ist das von Fischern gefundene Haupt des Orpheus am Ufer des Melesflusses begraben.

[8] Clem. Alex. Paedag. III, 59 p. 289 Potter; Overbeck, Schriftquellen Nr. 310 p. 53.

[9] FVS[2] p. 5 Z. 4 cf. Z. 10.

[10] ibid. p. 4 Z. 17.

[11] ibid. p. 5 Z. 6.

[12] cf. Usener, Sintfluts. p. 123. Vgl. oben S. 680[6], die euböischen Fischer, die die elfenbeinerne Pelopsschulter aus dem Wasser ziehen.

[13] Paus. X, 19, 3.

[14] Usener a. a. O. p. 105 f.

Dieselben „Fischer“, die in Haliae endlich nach einem Götterspruch alljährlich ihren Dionysos „Halieus“ ins Meer tauchten[1] und — wie sich aus vielen Parallelen ergibt — in ihren Netzen wieder auffischten? Mit andern Worten nichts andres als die Verehrer des Dionysos[2] Halieus oder, um den lykischen Ausdruck[3] in seine Rechte einzusetzen, des Dionysos *Ὀρφεύς*? Ist es nicht bezeichnend genug, daß in Erythrae genau in derselben, nur auf das angeschwemmte Kultbild des tyrischen Herakles[4] bezogenen Legende,[5] ein weissagender „Fischer“ erscheint, der „blind“ ist wie der Sänger Homeros und überdies den bezeichnenden Namen „Phormiōn“, der „Leierspieler“ führt?

Gibt es eine andre Erklärung für eine nicht weniger seltsame, wieder an einen der „Sieben Weisen“ geknüpfte Fabel,[6] die den Pittakos von Mytilene — das heroische Vorbild aller späteren Sophisten, die die Leute mit Fangschlußnetzen („*δικτυακά*“)[7] und Rätselschlingen („*γρῖφοι*“)[7] plagten — ganz buchstäblich einem Gegner mit den Waffen des mythischen Retiarius, dem Netz- und dem Dreizack, zuleibe gehen läßt, als daß der weise Tyrann durch diese Symbole dem mystischen „Fischer“ angeglichen werden soll, der als Ichthyomant und Orpheus, wie Homer singt

„*πέτρῃ ἔπι προβλῆτι καθήμενος ἱερὸν ἰχθύν*
ἐκ πόντοιο θύραζε λίνῳ καὶ ἴγνοπι χάλκῳ“,[8]

vom Felsen aus mit Netz und Speer den heiligen Fisch erjagt?

Wie anders als aus der kultischen Regel dieser jonischen „Fischer“-thiasoi, deren Bund nach all dem schon Thales und Pittakos zugerechnet worden zu sein scheinen, will man die „Predigten“ des Anaximander gegen den Fischgenuß[9] verstehen, zumal wenn die Überlieferung die-

---

[1] „Schol.“ Z 136 LV (auch Schol. Townl.) emend. Tümpel „Philol.“ 1889 p. 682: „*χρησμὸς ἐδόθη τοῖς Ἁλιεῦσιν· ἐν πόντῳ Διόνυσον ἁλιέα βαπτίζοιτε.*“ Über denselben Gebrauch in Flandern und Venedig werde ich anderswo ausführlich handeln.

[2] Vgl. den tyrrhenischen „Fischer“ und Fischerssohn Akoites, der in der Pentheuserzählung des Ovid (Met. III, 586 ff.) — d. h. nach einer plausiblen Vermutung von D. E. Oppenheim, Wien. Stud. XXXI, 127 in Lykophrons „Pentheus“ — als Prophet und Märtyrer des Bacchuskultes auftritt.

[3] Vgl. oben S. 672[7].

[4] Bekanntlich heißt dieser Nationalgott der phönizischen Küstenbewohner selbst „Fischer“ (Ṣid, demin. Ṣidōn).

[5] Usener a. a. O. S. 134.

[6] Festus de signif. verb. p. 233 Lindemann.

[7] Vgl. oben S. 242[2].

[8] *Π* 407 f.

[9] Oben S. 672[3].

selbe Predigt auch den wiedergeborenen „*Δήλιος Ἁλιεύς*“ Pythagoras vor den „Fischern“ von Kroton und Sybaris[1] abhalten läßt?

Es steckt ein gut Teil der innersten geschichtlichen Wahrheit in dem Sagenzug,[2] der den goldenen Dreifuß des Thales — ein hephaisteisches Wunderwerk des großen Bathykles[3] — vom Lyderkönig Kroisos, „dem Weisesten der Hellenen“, gespendet werden läßt; denn wenn irgendeiner war dieser Mermnade, an dessen Hof die Weisen von Hellas aus und ein gingen und der keinen Schritt von Bedeutung tat, ohne den didymäischen oder den delphischen Apollon oder die karischen Telmesser, das Zwillingskollegium der sizilischen „Galeoten“, um ihre Meinung zu befragen, ein eingeweihter Gönner jenes jonischen „Fischer“bundes. Thales, der sein Kriegsbaumeister[4] und wohl schon bei Lebzeiten des Alyattes einer der Hofastrologen[5] gewesen zu sein scheint, ohne die kein orientalischer Herrscher, am allerwenigsten aber ein *δεισιδαίμων* wie Kroisos sich behelfen konnte, muß den Sturz seines Gönners und den Aufgang des neuen Gestirns früher vorausgesehen haben[6] als die schätzefrohen Priester von Delphi und Didymae, die erst nachträglich mit gewohnter Aalglätte und Gesinnungslosigkeit Stellung zu wechseln und sich dem Sieger durch demonstrativen *Μηδισμός* angenehm zu machen suchten. Allen voran im Wettlauf um die Gunst des Persers aber begrüßen ihn die Verwalter des Leierorakels von Methymna als den ihren mit jenem zweideutigen Orakel „*τὰ ἐμὰ ὦ Κῦρε καὶ σά*“,[7] das fast wie die Umkehrung jenes diplomatischen Glaubensbekenntnisses klingt, das dreiundzwanzig Jahrhunderte später Schiller seinem Posa in dem berühmten Zwiegespräch mit König Philipp in den Mund legt. Und in der Tat scheint die ironische Antwort des Kyros auf die verspäteten Annäherungsversuche der Ionier[8] — selbst wenn sie nur aus dem Geist der Zeit heraus von einem Kenner der Verhältnisse gut er-

---

[1] Vgl. oben S. 680 f.

[2] FVS[2] p. 4 Z. 34 und 42.

[3] ibid. Z. 24. Mit „*Βαθυκλέα τινὰ Ἀρκάδα*“ kann, wo von Kroisos die Rede ist, nur der berühmte Schöpfer des amykläischen Apollothrones gemeint sein, zu dem Kroisos Paus. III, 10_8 das Gold gestiftet hatte, obwohl dieser Bathykles bei Paus. III, 18_9 als Magnesier bezeichnet wird. Solche zwiespaltige Heimatsbezeichnungen sind ja auch sonst nicht selten. Man beachte *ΒΑΘΥΚΛΗΣ* = 77 (oben S. 335_4) = *ΙΧΘΥΣ*!

[4] FVS[2] p. 7 Nr. 6 cf. p. 6 Z. 19 f.

[5] ibid. p. 7 Nr. 5.

[6] FVS[2] p. 3 Z. 37 ff.: „*Κροίσου γοῦν πέμψαντος πρὸς Μιλησίους ἐπὶ συμμαχίᾳ ἐκώλυσεν . ὅπερ Κύρου κρατήσαντος ἔσωσε τὴν πόλιν.*“

[7] Vgl. oben S. 632_2.

[8] Herodot I, 141.

funden ist — die Berechtigung dieser Anrede anzuerkennen. Es ist eine entzückende Pointe, mit der Kyros den *Ὀρφεῖς* der Jonier, die ihn als Kult- und Glaubensgenossen begrüßen, auf ihre — wahrscheinlich nicht unberechtigten — Voraussetzungen bereitwilligst eingehend, in der Symbolik ihrer eigenen Riten höhnend erwidert, er, der „Pfeifer", habe seit langem die „Fische" im Meer — wie sich die „Hellenen" selbst[1] ja lieber nennen hörten als mit ihrem eigentlichen Namen *„Ἴωνες"*[2] — gesehen und das *φιλόμουσον γένος* durch sein Flötenspiel anzulocken versucht; aber statt daß sie auf den Flötenton — wie die heiligen Fische jenes lydischen Sees[3] — zahm herangeschwommen wären, hätten sie seine Hoffnungen enttäuscht. Da habe er sein Netz genommen und sie allzumal gefangen. Den angstvoll auf dem Trockenen Zappelnden aber müsse er nun sagen: „Jetzt braucht ihr nicht zu tanzen, wenn ihr nicht damals tanzen wolltet, als ich euch aufspielte."[4]

In der Tat, es war zu spät, die Freiheit Joniens durch den Hinweis auf ein Freimaurerzeichen gemeinsamer Kultur, auf die *σύμβολα* einer und derselben Religion noch retten zu wollen. So nahm das Verhängnis seinen Lauf und eine Griechenstadt nach der andern fiel dem Harpagos in die Hände, während der künftige Beherrscher von ganz Vorderasien selbst den Mittelpunkt der damaligen Kultur, das hunderttorige Babylon eroberte. Hatte die erste Generation hellenischer Astrologen, ein Thales und ein Pherekydes nur allenfalls am Hof der Mermnaden in Sardes oder noch weiter im barbarischen Innern von Kleinasien mit kappadokischen „Magiern" und wandernden „Chaldäern", wie sie wohl schon damals die Lande durchzogen, zusammenzutreffen Gelegenheit gehabt, so waren nun die Grenzen der persischen Macht so weit vorgeschoben, daß selbst auf den Inseln die Macht der neuen Weltmonarchie drückend gefühlt wurde. Zu einer Zeit, da Polykrates nicht umhin konnte, dem Kambyses eine Hilfsflotte für den Zug nach Ägypten zu stellen,[5] hätte sich der Samier Pythagoras wie sein sagenhafter Sklave Zalmoxis auf Jahre unter die Erde verkriechen oder wie Epimenides auf

---

[1] Vgl. oben S. 673[5].

[2] Nach Herodot I, 143 schämen sich die Athener und die Mehrzahl der Jonier dieses Namens — natürlich weil er barbarisch (*Ἰάϝονες*) ist.

[3] Vgl. Varro, De re rustica III, 17, wonach die Fische in einem lydischen See „ad tibicinium gregatim venisse ad extremum litus atque aram". Zum „tibicinium" vgl. den flötenspielenden Orpheus auf dem Relief Knole, Michaelis anc. marbles in Great Britain p. 422.

[4] Sprichwörtliche orientalische Redensart; cf. Matth. 11_{17} ∾ Luk. 7_{32}; Christushymnus in den Johannesakten 95, Hennecke, Apokr. S. 453 Z. 19.

[5] Herodot III, 44.

fünfzig Jahre schlafen legen müssen, wenn er es vermeiden wollte, zwei Stunden Segelfahrt von seiner engsten Heimat entfernt, mit der persischen Küstenbesatzung zusammenzutreffen und dort jenen Pyraithen zu begegnen, ohne deren Beistand der Perser kein gültiges Opfer bringen konnte.[1] Wenn Heraklit auf dem eigenen Markt seiner Vaterstadt seine Invektiven den nachtschwärmenden Bacchanten und den würdigen persischen Magiern gleichmäßig ins Gesicht schleudern konnte,[2] wer wollte noch bezweifeln, daß die Nachricht des Aristoxenos vom „Zaratas" als Lehrer des Pythagoras[3] in ihrer fabelhaft gleich mit dem größten Namen Irans spielenden Hülle[4] wirklich einen geschichtlichen Kern enthält? Es ist wirklich sehr gleichgültig, ob man an weite Bildungsreisen des Pythagoras glauben will oder nicht. Denn wenn der jonische Prophet auch nie zum Feuerberge des „Zaratas" gewandert ist, so ist es doch unzweifelhaft sicher, daß der Berg der persischen Weltmacht in jenen Tagen den Joniern höchst ungerufen selber auf den Leib gerückt ist.

Freilich wäre es wiederum ganz verfehlt, die religionsgeschichtliche und kulturelle Bedeutung des Falles von Sardes zu überschätzen und zu glauben, daß mit Kyros iranische Glaubenslehren zum erstenmal nach dem westlichen Kleinasien kamen. Denn seit die Ausgrabungen von Pteria[5] unwiderleglich bewiesen haben, daß schon im zweiten vorchristlichen Jahrtausend die autochthonen, hethitischen Anatolier unter der Herrschaft von iranischen, genauer iranoskythischen[6] Geschlechtern standen, deren Religion ungefähr dem gemeinsamen Besitzstand der indoeranischen Kulte entsprach und nachweisbar den Uranos-Uruna-Varuna, den Mitra und die göttlichen Zwillinge umfaßte, wird man an der Tatsache nicht mehr achtlos vorübergehen können, daß die Hauptstadt des lydischen

---

[1] Herodot I, 132.

[2] Vgl. oben S. 364[1].

[3] Vgl. oben S. 729[7].

[4] Diese Übertreibung dürfte auf den unbekannten Diodor von Eretria zurückgehen, aus dem das Aristoxenoszitat des Hippolyt geschöpft ist. Eine andre Möglichkeit wäre die, daß Georg Hüsing mit seiner schon 1905 in der OLZ und neuerdings wieder in seinem Buch „Die iranische Überlieferung und das arische System", Leipzig 1909, S. 125 ff. vorgetragenen Theorie recht hat, und „Zoroastrēs", wie die Griechen schreiben, wirklich kein Eigennamen, sondern ein Titel des historischen Religionsstifters Spitama „zōþrawāstra" = „Trankopferpriester" oder dergleichen wäre. Zu einer Zeit, wo man das Wort bei den Joniern noch als Appellativum verstand, hätte die fragliche Nachricht dann nur sagen wollen, der „Pythagoras" von Samos sei der Schüler eines persischen „Opferpriesters" gewesen.

[5] Vgl. oben S. 62[4], 509[2] und 515[1].

[6] Vgl. oben S. 496[8].

Reiches, wie schon Ramsay[1] hervorgehoben hat, nach dem altpersischen Wort „sard“ für „Jahr“, d. h. aber nach dem Kult eines solaren, auch sonst in Kleinasien vielverehrten iranischen Jahresgottes Sardan[2] benannt ist. Selbst wenn man daraus, daß die Inschriften von Boghazkiöi, soweit sie entziffert sind, noch keine Erwähnung des Zrvan akarana enthalten,[3] ohne weiteres auf eine spätere Entstehung dieser zuerst bei Pherekydes und Anaximander[4] in griechischem Gewande nachweisbaren Gottheit schließen will, so bleibt doch zwischen jener grauen Vorzeit und der Blüte jonischer Spekulation eine so ungeheure Zeitperiode, in der babylonische Einflüsse mit eranischen vereint auf die autochthone anatolische Urreligion einwirken konnten, daß dagegen die für die Entstehung eines so komplizierten Synkretismus verhältnismäßig kurze Zeit von der persischen Eroberung des Lyderreiches bis auf Eudem,[5] der zuerst den Gott *Τόπος ἢ Χρόνος* der Perser ausdrücklich erwähnt, vollkommen vernachlässigt werden kann, immer vorausgesetzt, daß man nicht die unhaltbare Hypothese[6] griechischen Ursprungs für den iranischen Zrvan- und den davon abgeleiteten indischen Kâlakult vertreten will.

Wie wenig Neues die Magier im Heer des Kyros nach Kleinasien bringen konnten, sieht man am besten daran, daß selbst die antizrvanistische, oben auf Zarathustra zurückgeführte Bewegung, die den guten Himmelsgott auf Kosten des ethisch indifferenten Zeit- und Schicksalsgottes in den Vordergrund zu schieben strebt, schon in dem gewiß vor dem Persereinfall geschriebenen Pherekydesbuch deutliche Spuren hinterlassen hat.[7] So merkwürdig es ist, daß Anaximander[8] und der Dichter der orphischen Rhapsodien,[9] die nach Pherekydes schrieben, einen reineren Chronos-Aionkult bekennen als dieser, so wenig darf man übersehen, daß wieder eine *γενεά* später Heraklit mit seinem *Ζεὺς-Αἰών*[10] sich durchaus der antizrvanistischen orthodoxen Auffassung der „Ewigkeit“ als eines inhärenten Attributs des Himmelsgottes[11] anschließt. Die ein-

---

[1] Hist. Geogr. of Asia Minor p. 121.
[2] Vgl. oben S. 518₃ und 166₃.
[3] Gütige Mitteilung des Entdeckers Prof. Hugo Winckler.
[4] Vgl. oben S. 506₂, 649, 650₁ und 666₂.
[5] Vgl. oben S. 415₉.
[6] Zur Kritik siehe oben S. 491 ff.
[7] Vgl. oben S. 536—539.
[8] Der nur den Aiōn als ewige Gottheit, die *οὐρανοί* aber bloß als vergängliche Götter betrachtete; cf. oben S. 501₃.
[9] Vgl. oben S. 536₆ und ₇.
[10] Vgl. oben S. 695.
[11] Vgl. oben S. 537₂.

fache Erklärung für diese Schwankungen wird man darin zu suchen haben, daß bei den Persern selbst der alte monistische, fatalistisch-pessimistische Zrvanismus mit dem gerade wegen seines Dualismus lebensbejahenden reinen Mazdäismus ständig um die Herrschaft stritt. Die Vermutung liegt nahe, daß Kyrus, der Indien unterwarf und dadurch wahrscheinlich das Kâlasystem und die pessimistische Saṃsaralehre dort einschleppte,[1] ebenso wie Kambyses, dessen Herrschaft über die Phöniker den dortigen durch Eudem[2] bezeugten Chronoskult erklären dürfte, und nach dessen Regierung über Ägypten dort in den sogenannten hermetischen Schriften[3] die Gottheiten Aiōn[4] und Adrasteia,[5] möglicherweise der Mythus vom kosmischen Gewebe der Nacht,[6] die kosmischen Himmelskränze,[7] die persische Sorge für die Reinhaltung der Elemente[8] und eine typische

[1] Vgl. oben S. 504. Über die persische Eroberung Indiens vgl. Maspero, Hist. anc. des peuples d'Orient p. 618. Persische Münzfunde in Indien behandelt Cesarino, Relics of ancient Persia, Proc. Asiat. Soc. of Bengal, Calcutta 1881, 1 Th. p. 151; 1883, 1 Th. p. 64 und 261. Über die persischen Vorbilder des ältesten indischen Baustils siehe Sir J. Fergusson, Tree and serpent worship in India p. 94, und A. Cunningham, Archeological survey of India V App. A. Auch die semitischen Vorbilder des indischen Alphabets (cf. Halévy, Journ. Asiat. II 1885; M. Cust, Journ. Asiat. Soc. XVI 1884 p. 325) sind wohl damals in das Indusgebiet gebracht worden. Zu dem oben S. 496$_7$ über die indischen „naḳsatras" Bemerkten ist jetzt die sehr einleuchtende iranische Etymologie dieses bisher rätselhaften Wortes bei Hüsing a. a. O. S. 21 zu vergleichen.

[2] fr. colleg. Spengel p. 172, dazu oben S. 441.

[3] Vgl. oben S. 503$_2$.

[4] Die „*Κόρη Κόσμου*", deren ägyptische Urschrift — die Übersetzung gehört nach der Sprache gewiß der hellenistischen Periode an — Flinders Petrie a. a. O. S. 40 wegen der Anspielung „. . . *νικᾷ* (sc. *τὸ μέσον*) *καὶ ἐπισταμένως τὴν ἰδίαν νίκην ὥσπερ σατράπης ἀγαθὸς τοῖς νενικημένοις καὶ ἐπιδίδωσι*" (Stob. ecl. phys. p. 413 Z. 10 Wachsmuth; Mead, Hermes III, 133) auf die Regierung des Aryandes, des Satrapen Darius I., mit Recht um 510 v. Chr. ansetzt, erwähnt nur an einer Stelle (Stob. ecl. p. 402 Z. 5 Wachsmuth; Mead III, 117) den „*μέγας Αἰών*" („*θεοὶ οἳ τὸν μέγαν Αἰῶνα διέπειν εἰς ἀεὶ κεκληρώσασθε*"). Spätere Erwähnungen im „Sermo Perfectus" Mead II, 370 (ausführliche Erörterungen über Zeit und Ewigkeit; *θεός* und *Αἰών* als Urprinzip); Corp. Hermet. XI (XII) Mead II, 175, Patrizzi 206—223; Parthey 85—99.

[5] „*ἐπόπτειρα . . . τῶν ὅλων*" (cf. oben S. 388$_4$) „. . . *ὀξυδερκὴς θεὸς Ἀδράστεια*" ap. Stob. ecl. p. 401$_{16}$. Ihr *κρυπτὸν ὄργανον*, mit dem sie die Welt beherrscht, ist natürlich die *ἄτρακτος*. Zur Adrasteia in der ägyptischen Theologie vgl. Reitzenstein, Poim. 22$_5$ über Isis-Adrasteia in den Papyri.

[6] So Mead a. a. O. III p. 94$_3$. Die Übersetzung ruht jedoch ausschließlich auf einer Konjektur Meinekes, die besten Falles auch noch nicht so viel ergibt.

[7] „*οὐρανὸς πολυστεφής*" ap. Stob. ecl. p. 385 Z. 17 Wachsmuth.

[8] Stob. ecl. p. 404 Wachsmuth, Mead III, 119—121 klagen die Elemente dem *τεχνίτης κόσμου* ihr Leid. Das Feuer wünscht reine Wohlgerüche zum Himmel zu senden, und nicht durch die *ἄθεος τόλμη* der Menschen gezwungen zu sein, brenzliche Tier-

mithräische Seelenwanderungslehre[1] auftreten, zum Zrvanismus hinneigten, während Darius I., dessen Inschriften allen Dank für die erfochtenen Siege ausschließlich dem Ahura spenden,[2] der erste orthodoxe d. h. antizrvanistische Mazdäer auf dem Thron[3] gewesen wäre.

Die religionsgeschichtliche, über ganz Vorderasien ausgreifende Entwicklung, als deren Ergebnis die durchaus ungriechische Weltanschauung der jonischen Orphiker und Bekenner des „*Χρόνος ἀγήρατος*“ aufzufassen sein wird, stellt sich demnach in großen Zügen folgendermaßen dar:

Die semitischen Kulturen des Orients hatten eine durchgebildete astralmystische Weltanschauung hervorgebracht, deren bleibende Errungenschaft die Überzeugung von der unwandelbaren zyklischen Regelmäßigkeit des Gestirnlaufes und damit auch aller irdischen, als Spiegel-

---

kadaver zu verbrennen — ein deutlicher Hinweis auf die eranische Heilighaltung des Feuers und die Weihrauchspende — Petrie verweist auf indische Parallelen — an Stelle der tierischen Brandopfer. Luft, Wasser und Erde klagen über die — bei den Persern so streng vermiedene — Besudelung durch Leichen. Mōmos' Rolle bei der Schöpfung ist natürlich die des iranischen *διάβολος* oder „Verleumders“ der Welt, des Ahriman.

[1] Vgl. oben S. 503$_2$. Nach der „*Κόρη Κόσμου*“ müssen die Menschen durch die Tiere aller vier Elemente (Feuer — Löwen, Luft — Adler, Erde — Schlangen, Wasser — Delphine) hindurch, so jedoch, daß nur die besten und gerechtesten in die genannten edelsten Tierleiber und später in die Leiber von Königen, Sehern und dergleichen gelangen, die andern aber in niederere Tiere und Menschen gebannt bleiben. Die Einkleidung der Mithrasmysten als *ἀετοί, λέοντες* etc. und schließlich als *Πέρσαι* sollte offenbar die Wiedergeburt in diesen edlen Tiergattungen und in der — nach der Magierlehre — edelsten Menschenrasse verbürgen, im Gegensatz zu den ungeweihten, die in schmutzige Tiere und verächtliche Barbaren fahren mußten. Ebenso erscheint auch bei Empedokles der Löwe als eine bevorzugte Palingenese (oben S. 692$_8$). Die ganze Lehre stimmt genau mit der angeblich „ägyptischen“ bei Herodot II, 123, wo die Seele durch alle Tiere des Landes, des Meeres und der Luft fahren muß. Die 3000 Jahre, die die Wanderung dort dauert, ergeben sich als Produkt aus der 30jährigen *γενεά* bei Heraklit (oben S. 702) und dem Psēphos 100 für *XPONOΣ*. Herodot ist also sicher von jenen griechischen Hermetikern abhängig, denen die Übersetzung und fortwährende Neubearbeitung der arkadisch-irano-ägyptischen Hermesbücher (vgl. oben S. 504$_0$) verdankt wird. Die 30000 Horen der Palingenesie bei Empedokles sind natürlich eine Weiterbildung nach demselben Prinzip (100 × 100 Jahre als Potenz von *XPONOΣ*, jedes Jahr zu drei Horen). Endlich erklärt die *Κόρη Κόσμου* erstens, worin die Erbsünde — das *παλαιὸν πένθος* bei Pindar — bestand, zweitens wieso Heraklit fr. 53 sagen konnte, daß der Krieg „*τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους*“. In dem dort erzählten Mythus empören sich nämlich die zur Drehung des *κύλινδρος* (oben S. 504$_0$) bestellten *δαίμονες* gegen die Götter. Besiegt, werden sie zur Strafe in Menschenleiber gebannt.

[2] Als zrvanistisches Gegenstück vgl. oben S. 500$_5$.

[3] Schon unter Artaxerxes II. siegt aber wieder eine Gegenbewegung, indem Mithra und die „vollbusige“ Göttermutter wieder in die Staatsreligion Zutritt finden.

bild der Himmelserscheinungen betrachteten Vorgänge ausmacht.[1] Die Mantik dieses Religionssystems[2] hat überdies zu der Anschauung einer genauen Entsprechung zwischen dem Einzelleben und dem Weltganzen, zur später so genannten Makro- und Mikrokosmostheorie geführt. Auf dem Gipfelpunkt der Entwicklung dieses Gestirnkultes läßt sich dann folgerichtig eine henotheistische Spekulation nachweisen, die die einzelnen Sterngötter als Gliedmaßen eines in verschwommener Menschenähnlichkeit gedachten Welt- oder Himmelsgottes betrachtet.[3] Von da ist dann zu dem Pantheismus der orphischen Zeushymnen und des Äschylus,[4] der durch eine Welt von der Religion des Homer und Hesiod geschieden ist, nur ein kleiner Schritt, der sich selbsttätig vollziehen mußte, sobald zu dem semitischen Sterndienst der nirgends sonst in solcher Reinheit entwickelte persische Kult der vier Elemente, Feuer, Luft, Erde und Wasser[5] hinzukam.

Zweitens haben die Semiten im Verlauf ihrer systematischen mantischen Beobachtung des Sternenhimmels gelernt, die sichtbare Welt mit einem grandiosen, Raum und Zeit gleichmäßig umfassenden Maßsystem[6] zu überspannen, dessen letzte Einheiten — Hand- bezw. Fingerbreiten und Ellen — dem Makro- und Mikrokosmossystem gleichmäßig angehören, und das schon auf einem Täfelchen des Archivs von Nippur,[7] in der Art zur Messung von Sternabständen verwendet wird, daß man sich einen größten Himmelskreis nach dem bekannten durchgebildeten Sexagesimalsystem in 6,480,000 Handbreiten oder 1,296,000 Ellen u. s. w. oder 60 Meilen (kasbu = Doppelstunden) eingeteilt dachte. Daß die physikalischen Methoden der Babylonier, Winkelmaße an größten Himmelskreisen zu bestimmen, mit ihrem wichtigsten Ergebnis, der Sonnen- und Mondbreite von $^1/_{720}$, schon dem Thales bekannt war, ist bereits hervor-

[1] Über die grundlegende Bedeutung dieser Einsicht für die Entwicklung der griechischen Philosophie siehe Burnet a. a. O. p. 27.

[2] Vgl. Morris Jastrow, Hepatoscopy and Astrology in Babylonia and Assyria. Proc. Americ. Philos. Soc. XLVII 1908 p. 657 ff.

[3] Vgl. die Nachweise bei Hommel, GGGAO S. 100 f.

[4] fr. 70 N. [2]. Vgl. oben S. 688 f. über Xenophanes.

[5] Schon von Gomperz, Griech. Denker[2] S. 186 und 444, bei Besprechung der empedokleischen Physik herangezogen. Vgl. auch oben S. 500[5] und 508[7]. Dazu die Berichte des Megasthenes, Aristobul, Onesikritos und Nearch bei Strabo XV, 1, 58 ff. p. 712 ff. Casaub. über das Staunen der Griechen des Alexanderzuges über die Kenntnis der fünf „aristotelischen" Elemente bei den Barbaren.

[6] Vgl. oben S. 469[2].

[7] Bisher einzige Publikation von Hommel, Beilage der Münchner Neuesten Nachrichten vom 27. August 1908 S. 459, und nach Hommels Abschrift in Jeremias Schriftchen über das Alter der babylonischen Astronomie, Leipzig 1908.

gehoben worden.[1] Außerdem ist von diesem Maßverfahren nach Kleinasien und dadurch mittelbar in die jonische Philosophie dreierlei übertragen worden: erstens die bei Heraklit[2] noch ganz krud vorgebrachte Ausmessung von Himmelserscheinungen nach menschlichen Körpermaßen, die Gleichsetzung der Grundmaße „Elle", „Hand" und „Finger" mit gewissen Gottheiten bezw. ihren Kultsymbolen,[3] drittens aber die Anschreibung der vorkommenden enormen Zahlen nach einem Positionssystem.[4] Älter und primitiver als diese messende Bestimmung von Sternörtern ist natürlich die Astrothesie nach Sternbildern und Himmelshäusern. Wie ihn die Griechen in Kleinasien kennen gelernt haben dürften, wird der babylonische „Tierkreis" allerdings noch eine Zwölfteilung des Himmelsäquators gewesen sein,[5] so daß wirklich die „obliquitas zodiaci", die Übertragung der Dodekatemorien auf die Ekliptik, eine griechische Erfindung[6] sein könnte.

Seit sehr früher Zeit müssen endlich in Babylonien tastende Versuche begonnen haben, ein hinreichend festes Mond- und Sonnenjahr durch Konstruktion eines richtigen Schaltzyklus zu erhalten. P. Kugler hat neuerdings[7] angegeben, daß vor 533 v. Chr., das wäre also unmittelbar vor der persischen Eroberung Babylons, ein ganz eigentümlicher 27 (= 3 × 3 × 3) jähriger Zyklus üblich war, während von 533 v. Chr. an eine Zeitlang eine 8jährige, sehr bald darauf eine 19jährige Periode gebraucht wurde. Weniger wahrscheinlich, aber auch noch möglich scheint es Kugler, daß die 27jährige Periode eine Übergangsstufe zwischen dem 8jährigen und dem 19jährigen Zyklus darstellt. Dieser ganze Tatbestand fügt sich vortrefflich in den Rahmen der vor kurzem durch Morris Jastrow[8] aufgestellten Theorie, daß der Übergang der babylonischen Astrologie in ihr letztes wissenschaftlich-astronomisches Stadium mit der Besetzung der Observatorien durch die persischen Magušaim

---

[1] Oben S. 642$_0$.

[2] fr. 3 FVS^2 p. 62 Z. 7: „*εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου (ἔχει ὁ ἥλιος).*"

[3] Vgl. oben S. 390$_3$, 723$_6$ und 724$_2$.

[4] In dem von Hommel herausgegebenen Täfelchen ist z. B. 44. 26. 40 zu lesen (44 × 3600) + (26 × 60) + 40. Genau dasselbe System auf der Basis 24 — d. h. der Buchstabenzahl im Alphabet — ist auf dem pergamenischen Altar (oben S. 344$_1$) und auf Bausteinen des Piräustheaters (Larfeld, Hdb. d. att. Inschr. II, 547) nachzuweisen. Beispiel: $BBB = (2 \times 24 \times 24) + (2 \times 24) + 2$.

[5] Vgl. Boll, Sphära 315 f. Auch Hommel hält es mit Redlich für erwiesen, daß die babylonischen Zodiakalzeichen eine Äquatorialteilung darstellen.

[6] Dem Anaximander zugeschrieben bei Diels FVS^2 p. 12 Z. 28.

[7] Sternkunde und Sterndienst in Babylon S. 47 f., 62, 213 f.

[8] Proceedings of the Amer. Philos. Soc. vol. XLVII Nr. 190, 1908 p. 672.

zusammenhängt; nach dieser Annahme müßte man sich vorstellen, daß die Magier von Susa und Ekbatana, die naturgemäß über alle Kenntnisse ihrer Fachgenossen im Tiefland zu ihren Füßen verfügten, in derselben Art wie nachmals die Griechen mit dem überkommenen Pfunde so rasch und glücklich gewuchert hätten, daß die Astrologen des Kuruš in Babylon schon als Meister ihrer alten Lehrer einziehen konnten. Diese Vermutung wird in der Tat zur vollen Gewißheit, wenn man überlegt, daß eben dieselben Zykluszahlen 27 und 19, die in Babylon zeitlich mit der persischen Eroberung zusammentreffen, auch in Kleinasien gerade zur Zeit des Persereinfalles[1] bei Anaximander nachzuweisen sind,[2] dessen astronomische Vorstellungen sich auch sonst[3] sichtbarlich an persische Vorbilder anschließen, während die Einführung der Oktaeteris bei den Griechen, wo sie im Kult eine bedeutende Rolle gespielt hat, wiederum dem Zeitgenossen des Anaximander, Kleostratus von Tenedos, dem ersten Griechen, der sich des Zodiakus bediente, zugeschrieben wird.[4]

Da die Gestirnkreisläufe in Zahlen — und zwar wie ein Blick auf den $27 = 3 \times 3 \times 3$jährigen Schaltzyklus oder die Oktaeteris von 99 Mondmonaten, auf die $27 = 3 \times 3 \times 3$ Lichttage des Mondes + den 3 Neumondsnächten, auf die $365 = 5 \times (6 \times 2 \times 6) + 5$ Tage des Sonnenjahres lehrt, in ganz besonderen Zahlen ausgedrückt wurden, wobei sich die seltsamsten Beziehungen ergaben — man denke an das Verhältnis zwischen dem 12jährigen Juppiter- und dem 12monatlichen Sonnenumlauf, des $29\frac{1}{2}$jährigen Saturnkreises zu den $29\frac{1}{2}$ Tagen des Mondmonates — bedarf es keines weiteren Nachweises dafür, daß die Zahlenmystik von Anfang an aufs engste mit den semitischen Astralkulten verwachsen war In der Tat bietet eine seit vielen Jahren herausgegebene altbabylonische, nicht in allen Stücken erklärte Liste von Zahlen der einzelnen Götter — Anu 60, Bel 50, Ea 40, Sin 30, Šamas 20, Ištar 15, Nusku 10 — aus der Bibliothek des Assurbanirpal[5] ein genaues Gegenstück zu den

[1] Vgl. Diels FVS[2] p. 12 Z. 10 cf. p. 18 Z. 3.

[2] Auch Anaximander — treffliche Erläuterung der Zeugnisse, in der nur die Scheidung von *τρόχος* und *κύκλος* vermißt wird, bei Diels, Arch. f. Gesch. d. Phil. 1897 p. 231 — nimmt den *κύκλος ἡλίου* mit **19**, den *κύκλος σελήνης* mit **27** Erdumfängen an. Daß diese Zahlen ursprünglich chronologische Zykluszahlen sind, liegt auf der Hand.

[3] Vgl. oben S. 90[3].

[4] Vgl. Diels FVS[2] p. 502 Z. 25, Ideler, Handb. der Chronol. II, 605.

[5] *K* 170; ed. princ. von Hinks, Proc. Irish acad. XXIII p. 405 ff.; cf. Delitzsch, Lesestück p. 39; V Rawl. 37 Col. II, 11, 17 und 18. Im Schöpfungsepos KB VI, 1 p. 38 f. Z. 20 f. wird der „Namen 50“ auf Marduk übertragen. Die Liste *K* 170 stammt also aus einer Zeit, bevor der Stadtgott von Babylon als „Herr“ schlechthin an Stelle des ‘Belus priscus’ getreten war. Die Zahl 30 für den Mond ist ohne weiteres klar. 20 für die Sonne erklärt Kugler nach babylonischem Erbrecht, wonach zwei Drittel des Nachlasses auf den

Götterzahlen der Pythagoreer.[1] Womöglich noch lehrreicher und bezeichnender für die hier obwaltenden Zusammenhänge ist jedoch die Tatsache, daß auch die zahlenmystische Onomatomantik, die den Griechen in Kleinasien an persischen Götternamen wie Sardan und Mithras zuerst vorgeführt worden ist, bei den Babyloniern schon in einer Inschrift Sargons II. (722—705 v. Chr.) nachweisbar ist. Der König sagt dort, er habe eine Mauer 16280 (oder 16283) Ellen lang gemacht, wobei diese Zahl als „nibit šumia“ „Nennung meines Namens“ zu gelten habe. In der Tat haben Peiser[2] und Hommel[3] gezeigt, daß sich der Name des Königs mit solchen Ideogrammen schreiben läßt, daß sich die genannte Zahl ergibt. Den Zweck dieser Spielerei lassen eine Reihe von späten Überlieferungen — ein Brief des „Petosiris an Nechepso“,[4] ein ebenso schöner des „Pythagoras an Telaugēs“[5] und ein Ps.-Demokriteisches, d. h. in alchemistischen Kreisen entstandenes Bruchstück — erkennen, aus denen sich ergibt, daß die Astrologen mit Hilfe gewisser Schemata die „Zahl des Namens“ in einer Weise mit astrologischen Daten in- und durcheinander rechneten, daß sich daraus Prognosen für Sieg und Niederlage, Tod oder Überleben, Genesung und Verschlimmerung u. dgl. ergaben.[6] Offenbar war dem König Šarrukin die „Zahl seines Namens“ von den Astrologen als eine so glückbringende hingestellt worden, daß er auch jene Mauer unter den magischen Schutz

---

Sohn übergehen. 60 für den Himmelsgott beruht wohl auf der bekannten Sexagesimalteilung des Himmelsumkreises. Daß es schon in der allerältesten babylonischen Kultur eine komplizierte Zahlensymbolik gab, sieht man daraus, daß Gudea die Göttin Nisaba als „Kennerin der Bedeutung der Zahlen“ feiert (Kugler, Sterndienst II, 1, 195).

[1] Joh. Lyd. de mens. IV, 44; Stob. I, 20; Plut. de Isid. c. 10. Vieles in den Theolog. arithm. etc.

[2] MVAG 1900 S. 92 f.

[3] OLZ 1907 S. 226 ff. Über die oben S. 335$_5$ erwähnten Isopsēphien bei Berossos vgl. jetzt * OLZ 289—302.

[4] Fragm. ed. Riess p. 382—387.

[5] Bouché-Leclerq, Hist. de la divination I p. 258—265; P. Tannery, Notice sur des fragments d'onomatomancie, not. et. extr. des Mss. XXXI, 1886 p. 231—260.

[6] Bouché-Leclerq, Astrol. gr. 537, hielt das Verfahren für eine „invention de basse epoque“. Die Stelle aus der Bauinschrift des Sargon zeigt, wie viel solche Datierungen wert sind und wie unhaltbar der ganze Grundtenor in Bouchés sonst so trefflichem Buch, die griechische Astrologie als ein vorzugsweise hellenistisches Geistesprodukt hinzustellen, heute erscheint. Natürlich mag es manchem peinlich sein, sich den Pythagoras von Samos selbst am Krankenbett vorzustellen, wie er in der abgeschmacktesten Weise aus dem Psēphos des Tages seit der Erkrankung (*ΠΡΩΤΗ* = χ u. s. f., nicht aus der Zahl schlechthin!), aus dem Namen des Kranken etc. den Verlauf der Krankheit berechnet. Aber was denn, als solche Mätzchen soll man sich unter der *κακοτεχνίη* vorstellen, die Heraklit dem samischen Medizinmann vorrückt?

dieses Psēphos zu stellen wünschte. Ich brauche nicht zu betonen, daß von dieser Bauinschrift des 8. Jahrhunderts zur Isopsēphismenrechnung des Pherekydes eine gerade Entwicklungslinie führt. Was dazwischen liegt, ist nichts andres als die Erfindung der Buchstabenschrift und die dadurch bedingte Steigerung der assoziativen Möglichkeiten dieses Verfahrens, ein Fortschritt, der zweifellos auf semitischem Kulturgebiet gemacht worden ist, wenn sich auch die näheren geschichtlichen Umstände heute noch nicht sicher feststellen lassen. Über jeden Zweifel erhaben ist dagegen die Tatsache, daß nur die jonische Küste Kleinasiens für die Umbildung der semitischen Schrift zum ältesten griechischen Alphabet in Betracht kommen kann. Die „Ephesia Grammata", eine — sei es nun sinnlose, sei es in einer unbekannten anatolischen Sprache abgefaßte — magische ἐπωδή der Göttermutter, deren zahlensymbolische Struktur Schultz[1] ziemlich sichergestellt hat, geben ein gutes Beispiel der kultischen Verwendung von „Wortzahlen", wie sie von den oberflächlich hellenisierten Priesterschaften der vorgriechischen Heiligtümer betrieben wurden, bevor sich die griechischen Kosmologen der Sache annahmen.

Vollkommen auf semitischer Grundlage erwachsen sind endlich noch die in diesen Untersuchungen in den Mittelpunkt gestellten kosmologischen Sinnbilder des Sternenmantels und des über dem kosmischen Berg und dem geflügelten Baum errichteten Welthauses. Es ist gewiß kein Zufall, daß ein besonderer Namen des göttlichen Webers[2] und Stickers[2] des Himmelskleides nur in jenen arabischen Überlieferungen vorkommen, mit denen auch sonst die semitischen Götternamen Kleinasiens[3] den nächsten Zusammenhang aufweisen. Man kann ruhig behaupten, daß kein Zug in allen mit diesen Dingen verknüpften Mythen und Zeremonien nachweisbar ist, der nicht vor allem in semitischen Quellen zu belegen wäre.

Ein ganz anderes Bild bietet sich dem Historiker, sobald sich die Aufmerksamkeit wieder der bereits bis zu einem gewissen Punkt ver-

---

[1] „Philol." LXVIII S. 220 f. Die Deutung des Hexameters, die Freund Schultz (vgl. a. a. O. S. 227$_{28}$) als echter Hierophant nur stufenweise preiszugeben gewillt ist, macht bis jetzt einen so erschreckend banalen Eindruck, daß die These „die Philosophie des Heraklit von Ephesus sei nur ein erweiternder Kommentar" zu diesem Abracadabra, wenig Gläubige finden dürfte.

[2] Vgl. oben S. 227 über Ḥaukum und Rōkem. רקם ist neben *Γαῖα* und *Πέτρα*, Sela und Zur (= Fels) — alles mit Beziehung auf den Hauptkult des Ortes — als Namen für die Hauptstadt von Arabia Peträa überliefert.

[3] Vgl. außer meinem Aufsatz „Kuba-Kybele" im „Philol." LXVIII eine gleichzeitig und unabhängig entstandene Arbeit Hommels, „Südarabien und Griechenland", Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, S. 175 ff.

folgten Entwicklung der Gottesidee als solcher zuwendet. Man würde zunächst erwarten, daß die henotheistische Auffassung der einzelnen Planeten als Organe einer Gottheit[1] schließlich zu irgendeiner umfassenden Personifikation der astralen Schicksalsmacht geführt hätte. Daß eine solche nie zustande gekommen ist, zeigt gegenüber den großartigen systematisch-ordnenden Leistungen der Semiten einen auffallenden, auch sonst von diesen Rassen nur in seltenen individuellen Ausnahmen einigermaßen überwundenen Tiefstand der Abstraktion, d. h. aber der eigentlichen Wurzel aller Philosophie.

Im babylonischen Pantheon scheint eine Verkörperung des „Verhängnisses“ ganz zu fehlen;[2] das Höchste, was die Westsemiten in dieser Hinsicht hervorgebracht zu haben scheinen, sind die kananäischen Gottesnamen Gad und Meni,[3] nabatäisch Manôt, im Ḳorân[4] Manât, deren Bedeutung ungefähr dem *Καιρός* und der *Τύχη* in der hellenistischen Astrologie entspricht; der arabische Sprachgebrauch zeigt deutlich genug, daß Gad und Meni, zusammen die „gaddê“[5] oder *Τύχαι* genannt, noch ziemlich konkret als Bezeichnungen der „Glücksgötter“ des Jupiter- und Venusplaneten empfunden wurden. Dasselbe gilt von dem arabischen ʿAud = „Zeit“,[6] der wahrscheinlich den Planeten Kronos wegen seiner

[1] Vgl. oben S. 738₃.

[2] Über den fraglichen babylonischen Gott Manu s. Lenormant, La magie p. 110; Johns, Exposit. Times X, 525; dagegen Hommel ibid. 566 f.

[3] Jes. 65₁₁; zu Meni vgl. oben S. 268₂ über „Minos“. „Meni“ auf aram.-pers. Achaemenidenmünzen aus Syrien (Gesenius Thes. add. 976). Über den Kult von Gad (= masc.!) = *Τύχη* in Syrien siehe Mordtmann, ZDMG XXXI, 99—101; Nöldeke ibid. LII, 474, 478 f.; Baethgen, Beitr. 77 f. Da sich die Jesaiasstelle wahrscheinlich auf die samaritanischen Kuthäer bezieht, ist selbst bei den genannten Abstraktionen eranischer Einfluß durchaus denkbar.

[4] Sur. 53, 19—23.

[5] So in der syrischen Bibelversion. Die arabischen Astrologen nennen den Jupiter „große“, die Venus „kleine Fortuna“ (Chwolson, Ssab. II, 226).

[6] Vgl. o. S. 467₁ ganz unten; dazu Wellhausen, Reste arab. Heidentums[1], S. 58, [2] S. 66: „ʿAud, sagt Ibn al Kalbi, sei ein Götze der Bakr Vâil. «ʿAud», ein altes nie mit dem Artikel versehenes, gewöhnlich als Adverb gebrauchtes Wort, bedeutet die unendliche Zeit... «Allah» selber kann mit «al Dahr» [= «die Zeit»] wechseln.“ — Daß sich die Araber des wesentlich häretischen Charakters der letztgenannten Gottesbezeichnung wohl bewußt waren, ergibt sich aus der im türkischen sowohl wie im arabischen Kamus erhaltenen Glosse zu „Dahri“ [= „Zeitanbeter“]: „Dahri heißt jener Gottlose, der die Ewigkeit des Zeitlaufes behauptet.“ Solche „Dahris“ befanden sich nachweisbar unter den von den Moslem „Ssabier“ genannten Heiden von Harran-Karrhae (oben S. 469₀). Da in keinem babylonischen Text „adannu“ = „Zeit“ als Götternamen vorkommt, geht der Kult offenbar auf die Zeit der Perserherrschaft zurück. Es ist sehr leicht möglich, daß ein ostarabischer Stamm, wie die Bakr Vâil, diesen spezifisch eranischen Kult von den eranisch beeinflußten Bewohnern des Zweistromgebietes übernommen haben.

den Mondenlauf im großen wiederholenden Periode als „Zeit“ schlechthin bezeichnen sollte. Der phönizische „Chronos“ des Eudem endlich — von dem auch sonstige Spuren vorhanden sind — ist aller Wahrscheinlichkeit nach, genau so wie der Makōm-*Τόπος*[1] und der ʾĒn-Sōf[2] der Juden bloße Semitisierung des Zrvan. Dasselbe gilt von עלם,[3] wo immer die Bedeutung über das semitische Mar ʿōlām „*Κύριος αἰῶνος*“ auf eine Vergötterung der Welt bezw. des Aion schlechtweg hinzuweisen scheint.

Den entscheidenden Schritt über diese, semitischer Wesensart unverrückbar gezogene Grenze hinüber haben also allem Anschein nach erst die babylonisierten, alle Voraussetzungen der astralmystischen Weltauffassung voll beherrschenden Eranier zu tun vermocht. Erst ihnen wird der semitische „Messer“ und Anzeiger aller „Zeit“, der Mondgott Sin als Bēl arḫi = *Μηνοτύραννος*, der „Herr der Monate“, der Jahre und des Zeitenlaufes zum Zrvan-Chronos, dem Gott der Zeit selbst, nachdem vielleicht schon vorher die rötlich strahlende Sonne, deren Lauf auch in Babylon das Jahr regelte, der „rote“ Sandan der Semiten[4] einem eranischen Volk zu dem in Kleinasien als Sardon nachweisbaren Gott des personifizierten Jahres (sard)[5] geworden war. Nicht mehr dieser oder jener Planet, der durch Raum und Zeit hindurch seine Kreise

---

[1] Vgl. oben S. 468 ff. über den Gebrauch von ‘Mākōm’ („überall ohne jede Spur lokaler Beziehung schlechthin für Jahve gebraucht“ Bischoff, Bab.-astr. i. Talm. p. 17$_1$), dazu E. Landau „die dem Raum entnommenen Synonyma für Gott in der neuhebräischen Litteratur“, Zürich 1888. Der älteste Zeuge (etwa 100 Jahre vor Philon; cf. z. B. I, 630 Mangey) ist Simeon ben Schatach, Thaanit III, 8; von späteren cf. Aboth III, 10, Chanina ben Dosa (1. Jahrh. n. Chr.), ibid. II, 9, und 13 Simeon ben Nathanael, und III, 14 Akiba, (beide 2. Jahrh. n. Chr.), ibid. V, 4 und VI, 1, Kidduschim 30 etc. (anonym). Wie populär der Begriff zur Zeit des Paulus war, ergibt sich aus Ephes. 3$_{17-19}$ „*ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις* (= Eingeweihten), *τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος*“ (vgl. oben S. 469$_0$) . . „*ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*“, wozu Reitzenstein, Poim. 25$_1$, ohne den persischen Hintergrund dieser Gottesvorstellung zu erkennen, sehr schön gewisse Beschwörungen vergleicht, z. B. „*ἀνοιγήτω μοι ὁ οἶκος τοῦ . . θεοῦ καὶ γενέσθω φῶς*“ (vgl. unten S. 746$_{10}$ über „athrâ de-nuhrâ“ und das Licht als „gah i Ormuzd“ = „Ort des Ormuzd“ im Bundahesh) „*πλάτος βάθος μῆκος ὕψος αὐγὴ καὶ διαλαμψάτω ὁ ἔσωθεν ὁ κύριος*“ (Papyr. Wessely, Denkschr. k. k. Akad. 1888 S. 68 X. 930 ff.; dieselbe Formel im Papyr. Dieterich, Jahrb. f. Philol. Suppl. XVI S. 802 Z. 17 cf. 766 „*γενέσθω βάθος πλάτος μῆκος αὐγή*“; zu diesen Beschwörungen des Gottes *Τόπος* vgl. Simplic. in phys. 795$_4$ „*Πρόκλος . . θεὸν αὐτὸν* (sc. *τὸν Χρόνον*) *ἀποδεικνύναι πειρᾶται ὡς καὶ εἰς αὐτοψίαν ὑπὸ τῶν θεουργῶν κληθῆναι*“).

[2] Vgl. oben S. 470 f.

[3] Vgl. oben S. 468$_9$.

[4] Vgl. oben S. 166 f. und 518$_3$.

[5] Vgl. o. S. 336$_3$ über *ΣΑΡΑΙΝ* (aramäischer Plural. Majest.) = **365**. Nach dem alten System ist die ebenfalls gut belegte Form *ΣΑΡΑΩΝ* (18 + 1 + 17 + 4 + 24 + 13) = **77**.

zog, sondern der *Τόπος ἢ Χρόνος* selbst wird dem *Ἄρειον γένος*[1] zur obersten Schicksalsmacht, zum Zrvan der Perser, zum Kâla der Inder, zum Chronos der Jonier. Hatten die Semiten zuerst mit geruhiger Kühnheit den Himmel in Zeit- und Raummaßen, nach Stunden und Minutenwegen, ja ganz absolut nach Handbreiten[2] zu vermessen begonnen und so den Grund zu aller wissenschaftlichen Astrothesie und zur messenden Astronomie der Zukunft gelegt, so ging den eranischen Bekennern des „Zrvan akarana“, den Indern, die unter ihrem Einfluß die „Aditi“ oder „Unendlichkeit“[3] zur Mutter der sieben von den Semiten übernommenen Planetengottheiten machten, und den *μηδίζοντες* unter den Joniern, die den Begriff des Zrvan akarana durch das Wort- und Zahlensymbol ihres Siebengottes[4] *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* übersetzten, zum erstenmal der Begriff einer über alles Maß hinausreichenden Unendlichkeit[5] auf: die Babylonier hatten aus dem unablässigen Kreisen, dem regelmäßigen Absinken und Aufsteigen der Gestirne das bezeichnendste Attribut aller immer wieder sterbenden, immer wieder neugeborenen Mond- und Sonnengötter, den Begriff der „unüberwindlichen“ (invictus-*ἀνίκητος*) Gottheit[6] geschaffen, die eranischen Bekenner des „anaghrô raoçaô“, des „anfangslosen Lichtes“ im „gah i Ormazd“, im *Τόπος*, den ihr Gott erfüllte, streiften zuerst ihrem Gottesbegriff die alte, allen genealogisch historisierenden Göttersystemen unentbehrliche Hülle des zeitlichen Anfangs ab, die bei allen

---

[1] Vgl. oben S. 415[9].

[2] Vgl. oben S. 739[3]. Messungen der Mond- und Sonnenscheibe nach Fingerbreiten (ŠU . SI) in einem Keilschrifttext bei Kugler, Sterndienst II, 1 S. 61, und aus babylonischer Quelle im Almagest des Ptolemäus Heiberg p. 303[7]: „*ἐξέλειπε δέ φησιν ἀπὸ νότου δακτύλους τρεῖς.*“

[3] Vgl. oben S. 497[7].

[4] Vgl. oben S. 423.

[5] Die ägyptischen Urgottheiten Ḥḥw und Ḥḥt „Million“ hat Brugsch, Religion der Ägypter p. 132 mit „Aeōnen“ übersetzt. Die genaue Übersetzung ist jedoch *Μύριος* (vgl. z. B. oben S. 625[3], wo der Namen bei Severian von Gabala auf Gottvater übertragen ist) und *Μύρια* (mit Marja = die „Dicke“ [= ʿatirat] gleichgesetzt und als Bezeichnung der Göttermutter verwendet in der Helios-*Πηγή*-Legende der *Διήγησις κτλ.* ed. Bratke in Harnacks TU XIX[2] S. 12); durch Verschmelzung der Isis mit Ḥḥt erklärt sich die Isis *μυριώνυμος* der in Ägypten und Nubien gefundenen Inschriften (CIG 4713, 4986[5], 5120[3] cf. Lechat-Radet, Bull. corr. hell. XII 1888 194). So wahrscheinlich es ist, daß die Ägypter den persischen doppelgeschlechtigen Zrvan im 6. Jahrh. mit ihrem Paar Ḥḥw und Ḥḥt gleichgesetzt haben werden, so unzulässig ist es, mit Reitzenstein (Poim. 272 ff.; vgl. das Resumé seines Vortrages über „Aiōn“ auf dem zweiten Religionshistorikerkongreß in Basel, Verhandl. etc. p. 319) den Gott Aiōn — dessen erste datierbare Erwähnung Reitzenstein bei Messala finden will, als ob Heraklit nicht datierbar wäre! — aus der ägyptischen Religion abzuleiten.

[6] Vgl. oben S. 470[1].

andern Völkern so lange dem Übergang von dem unsterblich gedachten Gott zur ewigen Gottheit, wie sie bei den Griechen schon Thales[1] und Pherekydes[2] vortragen, im Wege gestanden ist.

Der Einfluß dieser iranischen Spekulationen ist in Kleinasien mit voller Sicherheit nachzuweisen. Die alte anatolische Erdmutter, die durch semitischen Einfluß zur Mondgöttin und zu einer Personifikation der Himmelswölbung geworden war, wird den Eraniern zur „terra ingenita", zur „Dea" oder „Luna aeterna", wie sie bei Pherekydes als anfangslose *Χθονίη* auftritt. Der alte Stammgott der Chattu יתי, den die Semiten als Mondgott und *Αστροχίτων*[3] aufgefaßt haben, wird nun wortmystisch zum „Zeit"gott יה oder ʿEthaos umgedeutet;[4] als Attis-Ophias[5] und Chronosdrachen ist er dann sinngemäß am höchsten Punkt des Himmels als Polgott[6] und *ὕψιστος*[7] gedacht; als Chronos *„ἐν ᾧ τὰ πάντα ἐστί"* und *„σφαῖρα τοῦ περιέχοντος"* ist auch er dann *Ἄττις συνέχων τὸ πᾶν.*[8] Die Atar-gatis, ursprünglich die „Gattin", „Wohnung" bezw. das kosmische „Haus"[9] dieses lunaren יתי wird jetzt als ʾatar = *Τόπος*,[10] gepart mit יה ʿĒth dem göttlichen *Χρόνος* aufgefaßt; nur als Personifikation der Zeit und des Raumes können Attis und Kybele als die „allmächtigen" Götter[11] gelten. In der aramäischen Litteratur der kleinasiatischen Ma-

[1] Vgl. oben S. 662 f.

[2] Vgl. oben S. 646$_5$.

[3] Vgl. oben S. 169 f.

[4] Vgl. oben S. 468.

[5] Vgl. *„Philol." LXVIII, 173$_{164}$.

[6] Vgl. Hippolyt ref. V, 8: *„τὸν αὐτὸν δὲ τοῦτον* (sc. *Ἄττιν*) *οἱ Φρύγες καλοῦσιν αἴπολον, οὐχ ὅτι ἔβοσκεν αἶγας καὶ τράγους, ἀλλ' ὅτι ἐστὶν ἀειπόλος τουτέστιν ὁ ἀεὶ πολῶν καὶ στρέφων καὶ περιελαύνων τὸν κόσμον ὅλον στροφῇ"*. Vgl. hierzu oben S. 388 f. über Chronos als Polgott. Auch der von Messala auf Grund der neupythagoreischen Deutung *Αἰών* = *μονός* (wegen jon. *ία* für *μία*) dem Aiōn gleichgesetzte Janus wird bei ihm als Polherrscher bezeichnet (cf. Lyd. de mens. IV^2 p. 65, 20 Wünsche).

[7] Vgl. CIL VI, 50 ∾ IGSI 1018 *„Ἄττει ὑψίστῳ καὶ συνέχοντι τὸ πᾶν"* (aus dem Jahr 370 n. Chr.).

[8] Vgl. die oben S. 469$_3$ angeführten Zeugnisse über die Gleichung des Chronos mit dem allumschließenden *ἄπειρον* bei Pythagoras; cf. oben S. 724$_1$.

[9] Vgl. oben S. 725$_9$, 729$_2$.

[10] In den einleitenden Worten des Bundahesh (vgl. oben S. 506 zu Vásu-Deva) wird das „endlose Licht" als „Ort des Ormuzd" bezeichnet. Die neuen Fragmente des Mani in der syrischen Originalsprache im „Buch der Scholien" des Theodor bar Khôni (cf. Cumont, La cosmogonie manichéenne Brüssel 1908 p. 8$_3$) bieten für diesen kosmischen *Τόπος φωτός* den Ausdruck „ʾath^{h}râ d^{e} nuhrâ" אתרא דנהרא; das paßt trefflich zu dieser schon oben S. 469$_0$ und 728$_7$ angeführten Deutung der Atargatis als „ʾatar" oder *Τόπος θεῶν*.

[11] Vgl. oben S. 728$_1$.

gusäer muß dann auch die semitische Übersetzung von „akarana“ = En-Sof als Benennung des Zeitgottes in Aufnahme gekommen sein.

Die anschaulichen Züge dieses allerabstraktesten Gottesbegriffes, die der Kult nicht entbehren konnte, sind von dem alten astralen „Messer“ der Zeit, dem Mondgott, wenig verändert beibehalten worden.[1] Wie der Mondgott zwiegeschlechtig war,[2] so bleibt auch der Zeitgott Vater und Mutter des Alls zugleich,[3] nur daß die Perser die monströsen Zwittergottheiten, die für die alten asiatischen Kulte so bezeichnend sind, mehr nach der negativen Seite, im Sinn einer über die Geschlechtsunterschiede erhabenen Vollkommenheit der Gottheit[4] beibehielten. Wie der Mondgott zwei Gesichter hatte, die den Phasen ☽ und ☾ entsprechen sollten,[2] behielt auch der „Uferlose“ Akarana oder Ēn-sōf zwei Gesichter,[5] nur daß der Zeitgott, der kein Mond- und kein Sonnengott mehr war, jetzt Sonne und Mond als „Gesichter“ bekam. Das größere Licht, die Sonne, galt als sein „großes“ oder „langes Gesicht“ ארך אפים Ἡρικαπαῖος,[6] oder mit einem Namen, der in Chios oder Halikarnaß[7] als Apollonepiklese gebräuchlich war, und den die Griechen wegen seiner Isopsēphie mit *ΗΛΙΟΣ* (60) wählten, als „Leuchter“ *ΦΑΝΗΣ* (21 + 1 + 13 + 7 + 18). Im kosmologischen System hatte diese erste Emanation des Urwesens den Platz des eranischen Mittlers Mithras auszufüllen.[8]

Weitere alte lunare Züge sind natürlich die nur für den Mondgott passende Paarung mit der Nyx,[9] die mit dem eigentlichen Syzygos des

---

[1] Vgl. oben S. 425—442.

[2] Vgl. oben S. 403[4].

[3] Vgl. oben S. 414[3. 7], dazu Zemaneh (= aram. זמן) = „Zeit“ als altes Weib bei neupersischen Dichtern (Darmesteter, Ormuzd et Ahriman p. 321). Für die Orphiker s. oben S. 391[1].

[4] Vgl. oben S. 420[1].

[5] Vgl. oben S. 473[2. 3].

[6] Vgl. oben S. 475.

[7] Vgl. oben S. 514[4].

[8] Vgl. oben S. 411 und 418 ff. Hierzu vgl. die Aufzählung der orphischen Götter in Gestalt einer *ὀγδοάς, ἥτις ἐστὶ πρῶτος κύβος*“

„ναὶ μὴν ἀθανάτων γεννήτορας αἰὲν ἐόντων
πῦρ καὶ ὕδωρ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἠδὲ σελήνην
ἠέλιόν τε Φανῆ τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν“

in den orphischen *ὅρκοι* (Abel fr. 171 p. 221), mit der genauen Parallele bei Zenobius V, 78 *„Εὔανδρος“* (saec. III a. Chr., vgl. oben S. 416[0]) *„ἔφη ὀκτὼ τοὺς πάντων εἶναι κρατοῦντας θεούς, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, οὐρανόν, σελήνην, Μίθραν, Νύκτα“*; cf. Porphyr. de antro nymph. 24 *„Δημιουργὸς ὢν ὁ Μίθρας“* und Prokl. in Plat. Tim. II, 93 E *„ὁ μάλιστα παρ' αὐτῷ* (sc. *Ὀρφεῖ*) *δημιουργὸς ὁ Φάνης· ἐστίν“*.

[9] Vgl. oben S. 717[3].

Zeitgottes, der „Notwendigkeit“[1] abwechselt, der Mythus vom Zeltbau[2] und der vorangegangenen Weltenwebe, die Zeugung und Zersprengung des Ureies und der Urfrucht,[3] die ursprünglich den in eine lichte und in eine dunkle Hälfte zerfallenden Mond darstellen, nun aber sinngemäß auf das Weltall und seine Tag- und Nachthälften bezogen wurden.

Am stärksten hat auf die jonische Philosophie die im Kult des Zeitgottes übliche Feier der Wasser-, Wind- und Feuerzeugung[4] zur Versinnlichung der Jahreszeitenfolge[5] und der von den Chronosverehrern zur Darstellung gebrachte Kampf der feindlichen Elemente[6] eingewirkt. Ja es kann nicht daran gezweifelt werden, daß der großartig durchgebildete Monismus der Zrvanreligion über die Volksphysik der vier oder fünf Elemente hinaus zum Begriffe einer einzigen ungeschiedenen Urmasse vorgedrungen war. Die gröbste Versinnlichung dieses potentiellen *μεῖγμα*,[7] das im Kâlasystem als vierfältige Pradhana oder als avyaktam,[8] bei den Orphikern als *τετραγενὴς* oder *ἀργὴ ὕλη*[9] erscheint, entnahm man dem uralten Ritus des Spermazaubers.[10] Aus dieser wie ein Meer hin- und herwogenden Urflüssigkeit entsteht nach einer in wortwörtlicher Übereinstimmung[11] griechisch und indisch überlieferten Lehre „wie eine Blase im Wasserwirbel“ die Welt. Schon in diesem Mythus[12] ist jedoch der Wettbewerb eines vergeistigteren Urprinzips, des göttlichen „Hauches“ oder „Geistes“, d. h. der kosmischen Hauchseele fühlbar. In der Tat findet die Urzeugung bei den Mithriasten durch

---

[1] Vgl. oben S. 415.

[2] Vgl. zum Chronos *τέκτων* oben S. 601$_2$.

[3] Vgl. oben S. 520—524.

[4] Vgl. oben S. 445 f.

[5] Vgl. oben S. 451—454.

[6] Vgl. oben S. 489$_1$ ff. Dazu Theodor bar Khôni trad. Pognon p. 178 ∾ Patrol. Syr. II p. 517: „Bardesane dit qu'il y a cinq substances existant par elles-mêmes de toute éternité“. Er nennt dann diese Elemente und beschreibt den Kampf der Urstoffe „qui commencèrent à se mordre les unes les autres commes des animaux nuisibles“, wozu Cumont, Cosmog. manich.[1] p. 13$_0$ auf die mithräische, den Kampf der Elemente darstellende Gruppe des Löwen, des Adlers, der Schlange und des Krater — für den (oben S. 396$_1$ und 429) sinngemäß der Fisch eintreten könnte — verwiesen hat.

[7] Vgl. oben S. 653 f., 668$_3$.

[8] Vgl. oben S. 506$_5$.

[9] Vgl. oben S. 654$_3$ und 692$_2$.

[10] Vgl. oben S. 183$_{10}$, 411$_1$, 465$_1$.

[11] Vgl. oben S. 508$_1$.

[12] Vgl. oben S. 655$_1$.

den Hauch des Zrvan[1] statt, bei den Griechen aber fassen Anaximenes[2] den Aiōn, Pythagoras[3] den Chronos als ein reines Hauch- oder Geistwesen, als *πνεῦμα, ψυχή* oder *νοῦς*[4] der Welt. Endlich mußte es natürlich den iranischen Athravans oder „Pyraithen“ nahe genug liegen, mit Rücksicht auf den solaren Charakter ihres Jahresgottes die Wesenheit des Zrvan in ihrem unverlöschlichen heiligen Feuer[5] zu sehen: so ergibt sich die indische Lehre vom Kâlafeuer, die mithräische Doktrin vom feuerhauchenden und selbst dem Feuer wesensgleichen Zrvan, in Jonien aber die herakliteische Lehre vom Aiōn als dem *ΠΥΡ ΑΕΙΖΩΝ*.[6] Selbst das so metaphysisch aussehende, von dem Ephesier zuerst eingeführte erzeugende Prinzip des „ewigen Wortes“[7] geht um kein Haar breit über die Ergebnisse des Zrvanismus hinaus. Schon in den Kâlahymnen des Atharvaveda[8] heißt es, daß „in Kâla der Spruch (mañtra) das Gewordene und das Werdensollende erzeugt“. In der Tat ist diese Lehre innerhalb des Zrvanismus als Ausbildung der Lehre vom Zeugungshauch der Gottheit vollkommen verständlich, da die „Stimme“ nach der persischen Volksphysik[9] in der Wärme des Hauches das Feuer, im Dunst des Atems das Wasser und die Luft enthielt. Als „Stimme“ oder „Wort“ der Gottheit aber galt dem ganzen Orient, genau entsprechend dem Logos Keraunos des Heraklit, der Donnerhall. In diesem Sinn spricht ebensowohl der Sinhymnus von Ur[10] in Babel, wie gewisse Gebete an Nergal,[11]

---

[1] Vgl. oben S. 445 Fig. 56.

[2] Oben S. 675.

[3] Vgl. oben S. 441$_2$ und 686.

[4] Über *Νοῦς* und *Αἰών* bei Anaxagoras vgl. oben S. 707$_{1-5}$.

[5] Vgl. oben S. 499$_1$ und 498$_{16}$.

[6] Vgl. oben S. 699 f.

[7] Vgl. oben S. 697 ff.

[8] Vgl. oben S. 498$_{11}$.

[9] Vgl. oben S. 464$_0$. Selbst die Auflösung des kosmischen Wortes in Buchstaben muß den Persern geläufig gewesen sein, da Schahrastani I, 292 Haarbr. als Lehre einer persischen Sekte der Sassanidenzeit die Weltherrschaft des „großen Khusrau“ (= Kaiser) im Himmel vermöge der Buchstaben erwähnt.

[10] Vgl. Zimmern AO VII, 3 S. 11 cf. KAT^3 S. 608 f. und Weber, Lit. d. Bab. S. 130 f.: „du, wenn dein Wort droben wie der Sturmwind einherfährt, so läßt es gedeihen Speise und Trank, du, wenn dein Wort auf Erden sich niederläßt, so entsteht das Grüne, du, dein Wort macht Stall und Hürde fett, breitet aus die Lebewesen; du, dein Wort läßt Wahrheit und Recht entstehen, so daß die Menschen das Rechte reden“ (NB. die Ansicht, daß die wahre Rede der Menschen Teil am göttlichen Worte hat!) „du, dein Wort ist der ferne Himmel (cf. oben S. 698 Z. 3), die verborgene Unterwelt, die niemand durchschaut, du, dein Wort, wer verstünde es, wer käme ihm gleich?“

[11] cf. Böllenrücher, Hymnen an Nergal S. 36: „geht es (sc. sein Wort = „amâtu“) sanft einher, so zerstört es das Land, geht es wuchtig einher, vernichtet es die Häuser“.

die hebräischen Psalmen,[1] Propheten,[2] und Weisheitssprüche[3] vom dröhnenden Wetterwort des Himmels, während sich für eine phönizische Kosmogonie,[4] für das Avesta[5] und die Veden[6] dieselbe Auffassung wenigstens sehr wahrscheinlich machen läßt; unmittelbar an die

[1] Ps. $33_{4.6}$ „das Wort Jahves ist wahrhaftig... durch das Wort Jahves ist der Himmel gemacht, und sein ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes". Hierzu vgl. den ganz gewöhnlichen Ausdruck קול יי „Stimme Jahves" für den Donner z. B. Ps. 29_3, Jes. 30_{30}, cf. Jer. 10_{13} plur. קולות Ex. 9_{23}, 9_{28}: ausdrücklich wird der Donner als „Stimme Gottes" bezeichnet Ps. 104_7, Ps. 18_{13} und Ps. 29; cf. Hiob. 37_4 f., 40_9; als sein „Lachen" — eine Vorstellung, die in der Kosmogonie des gnostischen „8. Buches Mosis" so ausgebeutet ist! — im Ps. $2_{4a.5a}$. Religionsgeschichtlich überaus interessant ist der von VIROLLEAUD, Astrologie chaldéenne, Adad Text XI herausgegebene, eben von P. KUGLER a. a. O. II_1, S. 91 erläuterte Text, aus dem hervorgeht, daß man die „Stimme" des Wettergottes zu mantischen Zwecken scharf beobachtete und in der Art die gewonnenen Omina schriftlich fixierte, daß man die Stimme des Donnerers Hadad mit den verschiedensten Tierlauten (Skorpion, Schlange, Hund, Schwein, Löwe, Schakal, Schaf, Pferd, Esel, und zweier Vogelarten) verglich.

[2] Vgl. Jes. 55_{10}: „denn gleichwie der Regen vom Himmel herabfällt uud nicht dahin zurückkehrt — es sei denn, daß er die Erde getränkt, befruchtet und zum Sprossen gebracht und Samen" (*λόγος σπερματικός*! Wäre es ein orphischer Vers, so müßte er natürlich „stoisch beeinflußt" sein!) zum Säen und Brot zum Essen dargereicht hat, ebenso wird mein Wort sein, das aus meinem Mund hervorgeht: „es wird nicht leer zu mir zurückkehren etc." Vgl. dasselbe Bild von der Befruchtung der Erde durch das Wort in dem berühmten „Rorate coeli" Jes. 45_8.

[3] cf. Sap. Sab. 16_{12} „*ὁ σὸς λόγος ὁ πάντα ἰώμενος*" cf. 18_{15} „*σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἀπότομος πολεμιστῆς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας γῆς ἥλατο*", wo *λόγος* so wie das bekannte „Memrah" in den Targumin gebraucht wird.

[4] Beim „Sanchuniathon" des Philo Herennius FHG III, 500 ist *Βααύ* (= bab. Baʿu = Gula, die „Große Mutter") die Gattin des *ἄνεμος Κολπία* (= Ḳōl pi Jah = „Stimme des Mundes des Ja") wobei Jah ein altsemitischer Name des Mondgottes ist; bab. entspricht „Tukultu Ninib", der Gewittergott und „Brüller", der „Mund"gott (GGGAO 100) Ninib als Gatte der „Gula".

[5] Über das „heilige Wort" „Ahuna vairya", pehlvi „honover" im Avesta vgl. DARMESTETER, Ormuzd etc. § 162 ff. und BAYNES, Hist. of the logos, Journ. Royal Asiat. Soc. 1906_1 p. 378 f. Das „Wort" ist die heilige Seele des Ahura, dem Zarathustra eine Offenbarungsstimme und eine Waffe zugleich (Vendid. Farg. XIX,14). Der Prophet hat es vom „Speñta Maiñyu", dem „heiligen Geist" in der „endlosen Zeit" empfangen (BAYNES a. a. O. p. 138). Vendidad XVIII, 14 wird der Gott Sraoša als Verkörperung des „mañtra speñta" oder „heiligen Wortes" erklärt. Sein Symbol in dieser Bedeutung ist der Hahn, ein ausgesprochener Blitzvogel, sodaß man den Hahn auf dem Zrvan-bild oben S. 413 Fig. 50 wahrscheinlich als symbolische Darstellung des „mañtra speñta" im „Zrvan akarana" zu fassen hat.

[6] Die Hauptstelle über „Vaç ambhrini", das göttliche Donnerwort in den Veden ist Ṛgv. X, 125. Im Sântiparvan des Mahâbhârata (8, 533), der Hauptquelle für die Kenntnis des Kâlasystems (vgl. oben S. 501 f.), steht der lapidare Vers: „Anâdinidʿanâ nitjâ Vâg utsṛsʿtâ svajambʿuvâ" „das ewige Wort, ohne Anfang, ohne Ende, ist ausgesprochen worden von dem Durch-sich-selbst-erzeugten".

Vorstellung von der befruchtenden Kraft der niederrauschenden Gewitter[1] konnte sich dann leicht die Vorstellung von einer zeugenden Wirkung der Götterstimme anschließen. Ihre volle Ausbildung hat jedoch die Lehre vom ‚verbum efficiens' האמרה הפועלת, wie der Terminus bei Ibn Gabirol lautet, zweifellos nur dort gewinnen können, wo sich schon vorher der Glaube an eine Weltschöpfung durch Wort- und Namenszauber entwickelt hatte. So zahlreich solche Legenden[2] aber im ganzen Geltungsbereich semitischer Kultur auftreten, so vollständig fehlen sie bei den Griechen. Das Höchste, was die geheimnisvolle *Ὄσσα* des Zeus bei Homer zustande bringt, ist nichts anderes als die übernatürliche Verbreitung eines übernatürlichen Wissens von gewissen Vorgängen, kurz gesagt eines Gerüchtes, und die phantastische Übertreibung dieses Bildes konnte wohl zu der virgilianischen Schilderung der Fama, nie aber zur Vorstellung eines allwaltenden Logos führen. Selbst in den angeführten orphischen Stellen[3] ist die *γῆρυς*, die *αὐδή* oder der *λόγος θεῖος* nur ein Mittel der Offenbarung, nicht der Schöpfung. Unter diesen Umständen scheint es mir methodisch nicht mehr zu rechtfertigen, den historischen Zusammenhang zwischen der Logoslehre des Heraklit, der in einer Grenzstadt des Perserreichs lebend, den „Magiern" auf dem Markte predigte, und dem Ahuna Vairya der Eranier, den schon Lassalle[4] behauptet hat, mit Zeller[5] zu leugnen, zumal seit durch W. W. Wilsons scharfsinnige Analyse eines bisher unerklärten Alkmanfragmentes[6]

---

[1] Vgl. oben S. 750$_2$.

[2] Vgl. zu dem priesterlichen Schöpfungsbericht der Genesis die babylonischen Kosmogonien, wo es immer wieder (z. B. KB VI p. 2 f. Z. 1 ēnuma ēliš la nabu šamamu" (cf. p. 40 f. Z. 16 Z. 24) statt „dies oder das wird geschaffen" heißt, es wird „genannt". Alles was oben S. 233 über Schöpfung durch den Zauber des „Bildes" (zikru) gesagt worden ist, kann auch hier herangezogen werden, weil „zikru" wörtlich „Namen" (von zikaru „nennen") heißt. Grundsätzlich ausgesprochen Eccles. 6$_{10a}$ „was immer entsteht, lang vorher ist sein Namen ausgesprochen worden". Natürlich gehört hierher auch der gemeinsemitische Kult des göttlichen Namens. Ägyptische Beispiele geben Baynes a. a. O. 373, z. B. aus dem Papyr. Nesi-Amsu, wo Khepera („Schöpfer") sagt: „I uttered my own name as a word of power from my own mouth and forth with I created myself", Maspero (oben S. 222$_2$) und A. Moret, Le verbe créateur et révelateur en Égypte, Rev. hist. des relig. t. LX, 1909, p. 279—298.

[3] Oben S. 697$_5$, 698$_1$.

[4] Heraklit I, 351 ff.

[5] I b^5 748$_0$, 668$_2$, 667$_2$ cf. Heinze, Lehre vom Logos S. 56 f. Auch Anathon Aall hat in seinem schönen Buch die ganzen orientalischen Logoslehren — vgl. jetzt vor allem Grimmes Entdeckung des „ʿamr" = *λόγος* der Gottheit auf arabischen Inschriften des 7. vorchristlichen Jahrhunderts, Nöldeke-Festschr. S. 453 ff. (oben S. 222$_1$) — ganz übersehen.

[6] cf. American Journal of Classical Philology XXX, 2 p. 188 ff. „The soma-offering in a fragment of Alkman."

nachgewiesen ist, daß die Griechen schon im 7. vorchristlichen Jahrhundert wenigstens mit dem Hauptritus der Magusäer Kleinasiens wohl vertraut waren.

Genau so wie diese Lehre von der Abscheidung der verschiedenen Stoffe und Dinge ist natürlich nach allem oben Angeführten auch die Lehre von der zyklischen Rückkehr des Alls zur Einheit, von der ins Unendliche wiederholten, immer erneuten Einkörperung der Weltseele in immer neuen Weltkörpern, und das mikrokosmische Gegenstück dieses Dogmas, der Glaube an die Seelenwanderung,[1] eranisch. Die Babylonier, deren Kosmologie die astrologischen Voraussetzungen der Katastrophen- und Apokatastasenlehre entnommen sind, scheinen das ausgebildete System nicht gekannt zu haben.

Damit wären denn die einzelnen Bausteine, die die älteren Kulturvölker zum Aufbau der altjonischen Philosophie beigetragen haben, ihrer Herkunft nach aufgeteilt, soweit sich diese Aufgabe nach dem heutigen Stand der Überlieferung überhaupt durchführen läßt. Der Ertrag dieser ganzen Untersuchung bliebe jedoch immer noch unvollständig, wenn hier nicht zu guter Letzt noch auf einen wesentlichen Zug von weittragender Bedeutung hingewiesen werden könnte, der diese ganze grundlegende Periode der antiken Kosmogonie, die altjonische Philosophie sowohl als auch ihre vorderasiatischen Vorbilder, vor allen späteren Phasen menschlicher Geistesgeschichte auszeichnet. Von dem hier noch stärker fühlbaren ursprünglichen Zusammenhang von Philosophie und Religion oder selbst von einem allmählichen Hervorwachsen des philosophischen aus dem mythologischen Denken zu sprechen — wie es schon oft geschehen ist — würde den Tatbestand, auf den es ankommt, bei weitem nicht erschöpfen. Das Wesentliche ist vielmehr — worauf meines Wissens nur DIELS[2] gelegentlich einmal sehr schön hingewiesen hat — der Zusammenhang der kosmologischen Spekulation mit den Riten und Zeremonien des Kultes, mit der zauberischen heiligen „Handlung", oder, um den griechischen Ausdruck zu gebrauchen, mit dem *δρώμενον* schlechthin, aus dem nach den fortgeschrittensten Anschauungen der modernen kulturgeschichtlichen Forschung[3] der er-

[1] Für diesen Gedankenzusammenhang ist die Tatsache besonders bezeichnend, daß die arabischen Doxographen — Schahrastani zum Beispiel — für das Dogma von der Pluralität der Welten den gleichen Ausdruck wie für die Seelenwanderung verwenden und von einer „Metensomatosis" der Welt sprechen.

[2] Arch. für Gesch. d. Phil. 1877 p. 233.

[3] Hier denke ich natürlich vor allem an die Forschungen ANDREW LANGS über „customs and myths", über „myth, ritual and religion", an das große „Mimus"werk von REICH und die folkloristischen Abhandlungen über den Ursprung von Religion, Kunst und Kultur, die K. TH. PREUSS seinerzeit im „Globus" veröffentlicht hat.

klärende, deutende und umdeutende *ἱερὸς λόγος*, der Mythus bezw. das kosmologische Dogma genau so hervorgewachsen sein muß, wie alle andern später so unendlich fein differenzierten Formen menschlicher Geistestätigkeit. Seit man weiß, wie aus den darstellenden Tänzen im *δρώμενον* das kunstmäßige Drama, aus der begleitenden Schilderung der heiligen Handlung die epische Erzählung, aus Zaubersang und Beschwörung, Gebet und Fluch das Lied, aus apotropäischem und imitativ anlockendem Lärmzauber die Musik hervorwuchs, seit man sieht, daß die Anfertigung des ersten Tierbildes ein Jagdzauber, die des ersten menschlichen Umrisses eine defixio, das erste „Stilleben“gemälde ein Bildopfer, der älteste Sacralbau eine Bannung und Einschließung feindlicher Mächte gewesen sein muß, darf man auch für die Bilder und Symbole der ältesten Kosmologie kultische Anknüpfungspunkte zu finden erwarten. Für die griechische Philosophie war dieses Problem unlösbar, solange man sich auf den Vergleichsstoff beschränken mußte, den die absichtlich alles mystisch-religiöse Wesen und Unwesen in den Hintergrund drängenden homerischen Epen und der in dieser Hinsicht fast ebenso unfruchtbare Hesiod der Forschung darboten. Erst nachdem man — wie Usener[1] sich ausdrückt — „verlernt hatte, in der Art des alten J. H. Voss die Chronologie der griechischen Religionsgeschichte von der litterargeschichtlichen Zeitfolge abhängig zu machen“, vor allem aber seit der Blick wieder über den engen Umkreis der griechischen Sprachgrenze, die — wie alle Sprachgrenzen — nie eine Scheidewand zwischen verschiedenen Kulturen gebildet hat, hinauszuschweifen wagte in jene Nachbargebiete, wo das Rituale mit kosmologischen Vorstellungen förmlich gesättigt war, wo in eigentümlichen, bei den Griechen selbst fast vollkommen fehlenden Festfeiern[2] der Fortbestand der Welt immer wieder durch eine dramatische Wiederholung der aus den Riten einst herausgesponnenen Schöpfungslegende von neuem verbürgt wurde, konnte in dieser Richtung ein befriedigender Erfolg erzielt werden. Daß sich jetzt in der Tat die *ἐκροή* des pherekydeischen Chronos an den Spermazauber am Altar der Göttermutter, die Feuer-, Wasser- und Windzeugung an das *δρώμενον* des Feuer, Wasser und Wind hervorsprudelnden Chronos-

[1] Sintflutsagen S. 244.

[2] Vgl. oben S. 290$_1$ über das babylonische Schöpfungsepos als Festlegende einer Neujahrsfeier. Dazu Spiegel eran. Altertumskunde S. 12 über das persische „Maidôzaremaya“ oder „Fest zur Feier der Schöpfung des Himmels und der Erde“, (11.—15. April) und über das „Ayathrema“, die „Feier zu Ehren der Schöpfung der Bäume“ (26.—30. September) etc. Bei den Juden gilt das „Wochenfest“ als Jahresfeier der Weltschöpfung überhaupt.

Zrvan[1] anschließen läßt, daß das Urgemisch der Stoffe an der Mischung eines kosmischen *κυκεών*,[2] der Mythus vom Weltei in den Riten der *ᾠοθυτικά* und *ᾠοσκοπικά*[3] sein Vorbild findet, daß der mythische Götterkampf auf die Kampflustration[4] und die Frühlingscaterva auf dem Saatfeld, die mythische erste Ehe des Himmels und der Erde auf den *ἱερὸς γάμος* der Maibraut in der Ackerfurche zurückgeführt werden kann, daß die Webe des Weltenmantels in der dazu gehörigen Brautwebe,[5] der Bau des Sternenzeltes in der Aufrichtung des rituellen Trauhimmels[6] vorgebildet erscheint u. s. w. u. s. w., — diese ganze leicht bis ins Hundertste fortzusetzende Reihe scheint mir die beste Gewähr dafür zu bieten, daß uns der lange und vielverschlungene Weg, den diese Untersuchungen gehen mußten, wirklich von einem weltbedeutenden Kunstdenkmal des abendländischen Mittelalters aus nach rückwärts bis zu den Anfängen des antiken Weltbildes überhaupt geleitet hat.

---

[1] Vgl. oben S. 445 f. und 465 ff.
[2] Vgl. oben S. 582$_7$.
[3] Vgl. oben S. 688$_1$.
[4] Vgl. oben S. 533$_0$.
[5] Vgl. oben S. 129 ff.
[6] Vgl. oben S. 596 ff.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 5$_1$. Ein römischer Jude, der die Kaiserkrönung Ottos I. mit angesehen zu haben scheint, der Verfasser des sog. Yosippon, des „kleinen Josephos“ (gedr. und übers. bei VOGELSTEIN & RIEGER, Gesch. der Juden in Rom I, 196 ff.), will gesehen haben, daß der Kaiser sein Pferd mit Hilfe einer siebenstufigen Leiter bestieg.

Zu S. 15$_1$. Der vollständige Titel der angeführten Arbeit von KARABACEK lautet: Über einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe, Mitt. d. k. k. österr. Museums f. Kunst und Industrie, Jahrg. 1882. Vgl. FRANCISQUE MICHEL, Histoire de la soie, vol. I p. 189 nach Ibn-al-Ḳatib.

Zu den S. 24 f. erörternden Nachrichten, auf dem Kaisermantel Ottos III. seien einerseits die Zodiakalzeichen, andrerseits „omnis apocalypsis“ eingestickt gewesen, darf jetzt vielleicht auf F. HOMMELS und P. SAMUEL JÄGERS Ausführungen „Reformation“ VIII, 1909, S. 213 f. verwiesen werden, wo der Versuch gemacht wird, die Zodiakalzeichen im Text der Apokalypse wiederzufinden.

Zu S. 28$_2$ vgl. MORRIS JASTROW ZA XX, 105—129. Relig. Bab. und Assyr. II p. 174 ff., 213 ff., 360 ff.

Zu S. 29 Z. 14. „Das wahre Wesen des Judengottes“ bezieht sich auf die bekannte Fabel vom Eselgott der Juden, cf. Tacit. hist. V, 4.

Zu S. 29$_2$ cf. p. 313$_4$ im III., nicht im IV. Kapitel.

Zu S. 30$_5$ vorletzte Zeile lies „Sitte“ für „Bitte“. Vgl. den Keilschrifttext bei LENORMANT, Orig. de l'histoire, Paris 1880, vol. I p. 83 f., wonach ein Zedernapfel, vor das Antlitz des Kranken gehalten, die Dämonen bannt. Zur Frage des Mantelsaums aus blütenförmigen Glocken vgl. auch Deut. 22$_{12}$ die Vorschrift, „ṣiṣith“ ציצית am Saum der Gewänder zu tragen, da „ṣiṣ“ ציץ nach Jes. 40$_6$ etc. eine „Blume“ bedeutet (cf. STANLEY A. COOK, Enc. Bibl. 1565). Vgl. hierzu das babylonische Lilienideogramm mit dem Wert Siš GGGAO 119$_2$ und *σοῦσον* = „Lilie“ S. 35$_2$.

Zu S. 31$_1$ vgl. Talm. Abodah Zara f. 12.

Zu S. 31$_3$ vgl. oben S. 471$_2$, 550$_1$ und die kosmischen Kronen in den neuen manichäischen Fragmenten, ed. F. W. K. MÜLLER, Abh. Berl. Akad. 1904 p. 40.

Zu S. 32$_1$ vgl. GOBLET, Migr. des symboles p. 205. Über die Sterne und die Sonne als Blumen in der altmexikanischen Piktographie s. K. TH. PREUSS, Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum II, XVIII. Bd. S. 166$_7$.

S. 32$_2$ ist der Namen des Traktats Zebachim irrtümlich als Autornamen gesetzt.

Zu S. 33$_0$ vgl. oben S. 335 und 344.

Zu S. 33$_1$ vgl. die 365 Himmel in der Gnosis des Basileides bei MATTER, Hist. du gnosticisme II p. 46—48.

Zu S. 33$_2$ vgl. jetzt auch BOUSSET, Hauptprobl. der Gnosis, Göttingen 1907, S. 358 ff.

Zu S. 33$_3$ vgl. Varro bei Augustin, de civ. dei VII, 24 „tympanon Magnae Matris significare orbem terrae."

Zum kosmischen Thron S. 36$_1$ vgl. Dimešqî bei CHWOLSON, Die Ssabier II, 382 ff. über die verschiedene Stufenzahl der Tempelthrone der Planetengottheiten.

Zu S. 38 möchte ich bemerken, daß diejenigen, die nicht zugeben, daß die abgebildete „toga picta" des Constantius Gallus ein Sternenmantel ist, und die daher ein sicheres Zeugnis für den Sternenmantel der byzantinischen Kaiser vermissen, ohne weiteres annehmen können, daß der deutsche Kaiserkrönungsmantel eine Nachbildung des päpstlichen, S. 19 besprochenen „gran manto" ist, der wiederum dem der weströmischen Kaiser nachgebildet wäre. Mir empfiehlt sich diese Annahme nicht und zwar deshalb weil die Zahlensymbolik der 100 Glocken das griechische Wort *ENIAYTOΣ* voraussetzt (oben S. 33$_0$).

S. 40 Z. 7 lies „hellenistische" statt „hellenische Herrschersitte".

Zu S. 40 Z. 20 „dem Sonnengott vergleichbar, auf der Quadriga" vgl. noch den goldenen Wagen des Triumphators bei Florus I, 5$_{15}$, seine „corona radiata" und seinen goldenen Lorbeerkranz bei Dionys. III, 61 ff.; Tertull. de coron. 13; Plin. N. H. 21, 3 (4)$_6$; 37, 1 (4)$_{11}$.

S. 40—42 hätte ich mich noch entschiedener gegen MOMMSENS Anschauung von der griechischen Herkunft des Triumphalornats aussprechen sollen. Daß das ganze Zeremoniell des Triumphs aus Etrurien stammt, steht ausdrücklich bei Strabo V c. 220, 2$_2$ und Dionys. III, 62 cf. V, 35. Florus I, 5$_{15}$ beruft sich für dieselbe Behauptung darauf, daß ein Sklave über dem Haupt des Triumphators die „corona Etrusca" — den goldenen Eichenkranz des Himmelsgottes Tinia — schwebend hielt. Auch nach Sallust, Catil. 51$_{38}$ ∾ Symm. epist. III, 11 stammt aller Pomp der römischen Magistratur von den Etruskern. Plutarch Rom. 25, Festus s. v. Sardi s. n. 31 betonen, daß der Triumphator an jenem Tag auch die Bulla, das „aurum etruscum", das Abzeichen der tuskischen Könige und Lukumonen trägt.

Zu S. 41 Z. 1. „Mantel des Gottes" s. Servius ad Virg. ecl. X, 27: „unde etiam triumphantes habent omnia insignia Jovis, sceptrum, palmatam togam etc."

Zur angeblichen „vestis graeca" S. 42 vgl. Macrob. Sat. I, 6, 7 „togam pictam atque praetextam, quae insignia magistratuum Etruscorum erant". Nach Plin. N. H. IX 39 (63)$_{163}$; Macrob. a. a. O.; Euseb. chron. p. 47 SCAL. ad ann. MCCXLIII; Joh. Lyd. de magistr. prooem. init.; Dionys. V,35 hatte der römische Senat schon dem Porsenna die „sella curulis", das Szepter, den Goldkranz und die „vestis triumphalis" gesandt. Mit diesem Ornat hat man sich also zweifellos die Etruskerherrscher und die Könige überhaupt in Rom vorgestellt. Vgl. Livius 30, 15, 11, wo dem Massinissa als Abzeichen der Königswürde die „toga picta" und die „tunica palmata" übersandt wird.

Zu S. 43 Z. 6 f. „der Gott in Gestalt seines Sohnes" vgl. Dio 44, 6$_4$: „*καὶ τέλος Δία τε αὐτὸν ἄντικρυς Ἰούλιον προσηγόρευσαν*", wo natürlich die lateinischen Namen Ju-piter und Ju-lus einzusetzen sind.

Zu S. 54 Z. 1 vgl. Raschi zur Genesis I, 2 כיונה המרחפת על הקן אקיבטיר בלעיוז „wie eine Taube auf ihrem Nest brütet".

Zu S. 56$_1$. Ich glaube jetzt nicht mehr so zuversichtlich an die hier vorgetragene Auslegung der analysierten Stellen. Es wird sich doch wohl um ein abnehmbares Gewand aus Goldblech gehandelt haben.

Zu S. 58$_1$. Vgl. jetzt *„Philol." LXVIII p. 189$_{200}$. Statt Abb. 28 lies Abb. 29.

Zu S. 62$_4$. Der Text III Rawl. 69, 63 ist jetzt in den CT part. XXV Taf. XXV als K 4343 Obv. neu herausgegeben.

Zu S. 63$_1$. Cumont hat TMCM II, 528 die Bedenken gegen die Echtheit dieser Gemme wieder zurückgenommen.

Zu S. 63$_4$ vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. I § 257.

Zu S. 64$_4$. Die richtige Erklärung des Symbols auf Attis schon bei Zoega, Abh. S. 176; vgl. aber oben S. 179.

Zu S. 64$_5$ s. TMCM II p. 245 Fig. 78.

Zu Fig. 13 S. 65. Die phrygische Mütze war nach Zoega a. a. O. zu seiner Zeit noch rot bemalt. Vgl. oben S. 167.

Zu S. 69 cf. S. 293$_{5.6}$. Ich bin jetzt, seit ich die neuen Forschungen von Flinders-Petrie über die Entstehungszeit der hermetischen Schriften (oben S. 503$_2$) kenne, überzeugt, daß das kosmische Kleid aus den Mithrasmysterien in die Isidien zur Zeit der persischen Herrschaft über Ägypten eingeführt wurde.

Zu S. 70$_{4.5}$. Vgl. über das „bunte" Kleid der Isis als Symbol von Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Feuer und Wasser, Leben und Tod, Anfang und Ende noch Plutarch, De Iside et Osiride 77$_1$.

Zu S. 71 Z. 5. Prof. Milani hat diese Aschenurne in Kairo nicht vorgelegt, wird sie jedoch in dem im Erscheinen begriffenen IV. Band seiner „Studi e materiali" abbilden und besprechen.

Zu S. 71$_5$. Ich bin jetzt vollkommen überzeugt, daß wir es ganz einfach mit der Aschenurne eines etruskischen Lukumonen zu tun haben, der in seiner Amtstracht (Macrob. Sat. I, 6$_7$ „togam pictam atque praetextam, quae insignia magistratuum Etruscorum erant") abgebildet ist. Da andrerseits feststeht, daß der Ornat der Lukumonen einfach das Kostüm des Juppiter Tinia darstellt (cf. Müller-Deecke, Etrusker II, 43), so kann das Denkmal auch zu einem Rückschluß auf den Sternenmantel dieses Gottes benützt werden.

Zu S. 73$_4$ vgl. noch Mon. d. Ist. 1864—1868 vol. VIII tav. 24; cf. Roscher, ML I, 2403; II, 1267 f. Doch darf auf dieses Zeugnis aus den angeführten Gründen keinesfalls so viel Gewicht gelegt werden, als Siecke in seinem neuen phantastischen Buch „Hermes der Mondgott" S. 77$_4$ gerne möchte. Einen Orpheus, in einem mit Sternen und Monden geschmückten Mantel s. Ann. Ist. 17, 1845 tav. d'agg. M.

Die S. 73$_8$ aufgeführten Etymologien sind alle verfehlt. Lē-tō ist = Lât-an, cf. „Philologus" LXVIII p. 183$_{184a}$ und Nachtrag.

Zu S. 75$_2$ cf. Porphyrio zu Horaz sat. II, 8, 15 „inde iustitutum tradit Varro, ut delphini circa Liberum pingerentur".

S. 76$_1$ lies Hesiod theog. statt „opp.".

Zu S. 77$_1$ vgl. Alwismol Str. 11, wo „Glanzhelm" als kenning (Skaldenmetapher) für „Himmel" überliefert ist.

Zu S. 79 Z. 9. Ad vocem „abgezogene Haut des sternleibigen Himmelsgottes" vgl. K. Th. Preuss, Neue Jahrbb. f. d. kl. Alt. II. Abt. XVIII S. 164 f. über die im Verlauf eines eigentümlichen Ritus abgezogene, mit Sternen besäte Haut der mexikanischen Göttin Tetoeinuan.

Zu S. 79$_1$ vgl. die Abb. des Argos Panoptes mit zwei Gesichtern und dem Sternenkleid bei Göll, Myth.^{8} S. 50.

Zu der S. 80$_1$ versuchten Aufzählung tiernamiger Priesterschaften vgl. noch die kedešim und kelabim („Hunde") Deut. 23$_{18\,(19)}$; CIS 1 n. 86 B 1, 10: כלבי im Tempel der Ashthoret von Idalium auf Cypern; cf. Robertson Smith, Rel. d. Sem.^{2} 292; Sal.

REINACH, Rev. arch. III, IV 1884 S. 129; HOERNES, Archäol. Zeit. XXXV 1877 S. 19. Hierzu ist allerdings zu bedenken, daß ארי auch in andern semitischen Dialekten „Löwe" geheißen haben kann, wie das assyrische „kalbu".

Zur S. 86_3 erwähnten Venus Architis ist zunächst an das phönizische Arka am Nahr-al-Kabir zu denken.

S. 87 Text Nr. 3 lies „im 102." statt „im 126. Psalm".

Zu S. 87_3 cf. Jes. 50_3 „ich will den Himmel in Trauerschwärze kleiden und härenes Gewand zu seiner Hülle machen".

Zu den S. 89 gesammelten Philonstellen vgl. die Bezeichnung der Welt als Lichtgewand Gottes im Sohar I, 2a Tikkunim I trad. KARPPE p. 403; im Traktat Azilah (= Emanation) trad. KARPPE p. 252 heißt es: „Dieu s'enveloppe d'un manteau de lumière et ce fut le monde émané." Auch der Aristoteliker Maimonides (comm. Exod. 33_{23}; fundam. legis I § 10; Morē Nebuchim I, 21_{58} bezeichnet die Welt quoad Schöpfung Gottes als sein „Gewand". Die zehn Sephirot oder „Sphären" gelten den Kabbalisten als zehn Gewänder, in die sich der Ēn-Sōf einhüllt (KNORR v. ROSENROTH, Kabbala denudata t. I pars II p. 147).

S. 90_2 lies p. 458 D'AVEZAC (statt p. 234).

Zu den S. 92 f. gesammelten Texten vgl. folgende altmexikanische Parallelen: „Das goldene Gewand ist das Sonnenlicht, das den Sternen abgenommen wird", Lied, publiziert von K. TH. PREUSS, Neue Jahrbb. f. d. kl. Alt. II. Abt. XVIII S. 168; dazu ders. in den Mitt. der Anthropol. Gesellsch. in Wien 1903 S. 154: „. . . Die Todesgötter, ebenso wie die Erdgöttinnen tragen hinten ihren lang herabhängenden ‚Sternenrock' (‚citlalincue'), die unten mit rasselnden Schnecken (vgl. unten S. 28 f. über die Schellen am kosmischen Kleid) versehene Enagua. Nun gibt es eine Göttin ‚Citlalincue', ‚die Sterne sind ihr Rock' (also genau wie Ku-anna-Astrochiton), ‚die Gemahlin Citlallatonacs' (‚Sternenglanz'), der als Milchstraße gedeutet wird. Die beiden gelten als Eltern der Tritrimime, der Schreckgespenster, die Sterne waren und vom Himmel herabkamen."

Zu S. 93_3. Der Ausdruck „nalbaš šamē" (Brünnow Nr. 489) kommt nach Jensen KB VI, 1 S. 417 Z. 4 f. v. u. noch bei II Rawl. 50_{31}; V Rawl. 39_{46} vor.

Zum S. 93 besprochenen Bēl Astrochitōn von Tyrus vgl. S. 174_2, vor allem aber oben S. 172_4 über KU-an-na = „Kleid des Himmels" als Beinamen des Nebo von Borsippa, ferner die Göttin KU-an-na III Rawl. $67,_{32}$ c—d bei JASTROW, Religion der Babylonier I, 96.

Die S. 94 f. angeführten Texte Nr. 16—18 enthalten zweifellos die mystische Auslegung des bekannten, „kosti" oder „kamar" genannten Priestergürtels der Parsen, über den die Avesta-übers. von SPIEGEL I S. 8 f. und 172_{205} Leipzig 1852, BOURNOUF, Etudes sur les textes zends, Paris 1850 p. 341 und 354, POTT, ZDMG III, 59, NORBERG, Lexic. cod. Nas. p. 216, NÖLDEKE, Mandäische Grammatik p. 18 zu vergleichen sind.

Zu S. 94_3 vgl. oben S. 603_5.

Zu S. 94_4 vgl. Yašt X, 23_{90} über den Himmel als ehernen Kessel.

Zu S. 95 Text Nr. 17 vgl. SPIEGEL, Eran. Altertumskunde II, 14: Ahriman dringt beim Kampf um die Welt bis zum Sipihr („Zodiacus") vor. Vgl. Vendidad Farg. 19, 2, 42 SBE IV, 217 „I invoke the ancient and sovereign Merezu" (nach JUSTI = Milchstraße) „the greatest seat of battle in the creation of the two spirits".

Zu S. 95 Text Nr. 18 und 19 verweise ich auf den Pseudo-R. Simon im Sohar I, 23a, b, trad. KARPPE p. 477, der genau so das „Gesetz" mit dem Gewand Gottes

identifiziert, wie es hier seinem Gürtel gleichgesetzt wird („la loi est le vêtement de Dieu, ce par quoi il est accessible").

Zu der S. 95$_8$ angeführten Empedoklesstelle vgl. Ath. Veda X, 8$_{37}$, „der den ausgespannten Faden kennt, der kennt das große Brâhmaṇam" und XIII, 1, 6 „in ihm" (Rohita, dem Zeitgott, cf. oben S. 518$_9$) „hat Parameṣthin den Faden ausgedehnt", cf. II, 1$_5$: „Alle Welten habe ich umschritten, zu sehen den ausgespannten Faden der Satzung." Ferner das von einem Ende der Welt bis zum andern ausgespannte Gesetz Gottes bei Philo de plantat. N 215 C f. 331 Mangey. Andere Parallelen bei Zeller, Phil. d. Griech. IIa, 770$_1$, IIIa, 138$_2$, 141$_2$, 142$_1$.

Zu S. 96 Fig. 29 vgl. oben S. 437$_6$.

Zu S. 97 Z. 3 f. „*φῶς εὐθὺ ὡς κίονα*" vgl. auch den kosmischen *κύλινδρος*, den die Seelen in der hermetischen *Κόρη Κόσμου*, Stob. ecl. phys. I, XLIX p. 390 Z. 13 Wachsm. drehen sollen (s. oben S. 504$_0$). Ältere Erklärungen des *ξύνδεσμος οὐρανοῦ* s. bei Boeckh, Kl. Schriften III, 297 ff., unnötige Textänderungen schlägt Krohn, Der platonische Staat S. 282 f. vor.

Zu der S. 98 erwähnten Vorstellung vom Weltschöpfer als Schmied ist Ṛgv. X, 81$_3$, cf. X, 72$_2$ (Deussen, Allg. Gesch. d. Phil.^{2} I, 1 S. 136 und 145) zu vergleichen.

S. 98$_4$ ergänze zu „das verwandte arabische Wort" die ausgefallene Zeile „falak = Spindel, hebr. pelek" und s. oben S. 377$_8$.

Zu S. 99$_4$ vgl. oben S. 175 f., 175$_8$.

Zu S. 99$_7$ vgl. oben S. 419$_6$.

Zu den S. 100 f. zitierten vedischen Texten vgl. noch das bisher unerklärte Gleichnis Ṛgv. X, 75$_4$, Indra führt die Wolkenkühe „zu den beiden Enden des Gewandes", d. h. natürlich des Himmels. Ferner den bei Frobenius, Zeitalter des Sonnengottes S. 354 zitierten „Sang eines Brahmanenschülers", für den ich augenblicklich keine bessere Quelle angeben kann: „In der Unterwelt sind zwei jugendliche Mädchen, Tuch webend jeglicher Art, die da ewig hervorbringen weißes und schwarzes Tuch, immer wieder zum Dasein führend die Welten und was sie bewohnt" (cf. oben S. 117$_1$).

Zu S. 101 Text Nr. 32 möchte ich Siecke, Hermes 77 zugeben, daß der germanische Gott „Wanderer" wirklich wie der gleichbedeutende „jareaḥ" der Semiten der Mond ist. Dann dürfen in der Tat folgende zwei Stellen unmittelbar verglichen werden: W. Mannhardt, Zeitschr. f. Ethnologie VII, 80 Nr. 47, 48 (lettisch): „Wo läufst du hin, Mondchen, mit dem Sternenmäntelchen?"; ibid. S. 82 Nr. 73 spricht der Mond: „Selbst hatt ich ein graues Rößchen, eine Sternendecke auf dem Rücken." cf. Drexler in Roschers ML II, 2758.

Zu S. 101$_8$ vgl. Firdusi, Leydener Ausgabe 636$_{2029}$: „Der reine Tag zerreißt das pechfarbige Gewand der Nacht;" ibid. 918$_{824}$: „Die Sonne zerreißt das moschusfarbige Gewand der Nacht;" ibid. 1464$_{367}$: „Wenn die Sonne das pechfarbige Gewand der Nacht zerreißt und aus dem Vorhang hervortritt;" 472$_{627}$: „Die Sonne zerreißt den pechfarbigen Schleier" etc.; 918$_{824}$: „. . . . das moschusfarbene Hemd".

Zu S. 101$_9$. Die Stelle steht in der Eddaausgabe von Detter-Heintzel p. 31a, 49: „Grimnir", der verkleidete Odin, ist am blauen Mantel als der Gott kenntlich.

Zu S. 103 Z. 8. „Persische und jüdische", d. h. nach dem oben zu S. 69 Nachgetragenen gewiß „hermetische Einflüsse".

Zu dem S. 106 Nr. 42 angeführten orphischen Text über das sternengeschmückte Pantherfell vgl. oben S. 87$_0$; s. auch Firdusi ed. Turner-Macan *IOAI* 13 „der

moschusfarbige Schleier der Nacht mit den Sternen darauf, wie ein Leopardenrücken".

Zu S. 108$_2$. Der angeführte Hymnus ist der des Zeus Keraunios (d. h. Adad), neben dem das orphische Hymnenbuch noch ein Gebet an „Zeus" schlechthin aufweist!

Zu S. 109 Z. 5 „mit Hakenkreuzen besticktes Gewand". Ein solches trägt z. B. der hethitische König oder Opferpriester auf dem Relief von Ibreez in Lykaonien.

Zu S. 109$_1$ vgl. über das ⸢ als crux ansata GOBLET D'ALVIELLA, Migr. des symboles p. 234. Über die Triskele als Sonnensymbol ibid. p. 66 ff.; über eine lunare Auffassung des Symbols ibid. 91 ff.

Zu S. 110 Text Nr. 53 „*ὑμήν*" vgl. den „*ὑμὴν νοερός*" der „oracula chaldaica" (KROLL S. 22) bei Damask. II, 131$_{27}$: „*ἀλλ' ἐπεὶ καὶ διάστασις ἐν τούτοις ἐχρῆν καὶ τὴν διακρίνουσαν ἐκφανῆναι αἰτίαν, ὃν ὑποζωκότα* (= Mithras, cf. oben S. 176 f.) *δι' αὐτὸ τοῦτο κεκλήκασιν οἱ θεοὶ*

‚ὡς γὰρ ὑπεζωκώς τις ὑμὴν νοερὸς διακρίνει'".

Zu S. 111$_1$ vgl. oben S. 522$_2$.

Zu S. 129. Die Herstellung eines Brautgewebes ist auch in dem Mythus bei Plut. Rom. 2 bezeugt, wo Hestia zwei Mädchen einen Webstuhl schenkt; sie sollen heiraten, sobald die Webe beendet ist. Die neidischen Genossinnen der beiden trennen jedoch das fertig Gewebte heimlich immer wieder auf.

Zu S. 134$_1$ vgl. das zu S. 101$_8$ Nachgetragene.

Zu S. 136^2 vgl. jetzt Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. 42. Bd. p. 225, wonach doch Odysseus von der $\sqrt{\dot{o}\delta\upsilon\varsigma}$ = „zürnen" das ursprüngliche wäre. Als alten Gott hat schon ED. MEYER, Hermes XXX, 241 ff. den Odysseus in Anspruch genommen.

Zu den S. 138$_1$ erwähnten blumengeflochtenen Gewändern vgl. WELCKER zu Theognis p. 89 über diesen Gebrauch bei den Dionysien.

Zu S. 139$_2$ ad vocem *Ἴτυς* zu *ἰτέα* vgl. die Weiden der Proserpina *K* 510 Paus. X, 396.

Das S. 142 herangezogene Märchen vom Dornröschen kommt tatsächlich in der Heimat der Agathenlegende, in Sizilien (GONZENBACH) und Malta (STUMME) vor.

Zum S. 145$_1$ erwähnten Grab der Mondgöttin Ai vgl. Clemens Rom. V, 23, VI, 21 über das Grab der „Selene" in Harran-Karrhae. Andre Grabkulte semitischer Gottheiten ergeben sich aus den Nachrichten des Clem. Rom. Recogn. I, 24 über das Grab der Aphrodite in Paphos, und des Justin XXXVI, 2, 2 über das Grab der „Atharē" עתר in Damaskus. Auch die hier in erster Linie in Betracht kommende jüdische Form dieser Riten ist leicht zu erschließen. Ich vermute, daß es sich um die jährliche, viertägige, der Tamuztrauer vergleichbare Klage für „Jephthas Tochter" Richter 11$_{40}$ handelt, da nach Epiph. adv. haeres. p. 136 ed. Paris 1545 von einigen die „Tochter Jephthas" — ursprünglich wohl die Göttin בת = *Καλή*, GGGAO 119$_1$ — als Göttin verehrt wurde.

S. 146 Z. 14 lies „erykinische" statt „aykinische" Aphrodite.

Zu S. 150 beachte man, daß die Skopzen, die das Busenopfer üben, auch durch den Sektennamen der „weißen Tauben" (vgl. K. KONRAD GRASS, Russische Sekten II, 1) mit den Peleiadenpriesterinnen der Kybele verknüpft erscheinen. Über Zurückpressung der einen Brust an Stelle der Resektion bei den Tscherkessen, Abchas und Osseten s. JOHN ABERCROMBY im „Folklore" II, 1891, 171 ff.

Zu S. 153$_7$ vgl. *„The Quest" vol. I p. 318$_2$.

Zu S. 154$_1$ vgl. die Darstellung einer Artemis, neben ihr das hl. Pferd auf einem tönernen archaischen Kistchen des Berliner Museums; Abb. Rev. arch. III, XL, 1902, S. 377 Fig. 4 ∾ POTTIER, Gaz. arch. 1888 pl. XXVI, 4 ∾ PERROT-CHIPIEZ VII Fig. 93.

Zu S. 167$_{0}$ vgl. oben S. 518$_{3}$.

Zu Morrheus-murex vgl. מארה als Beinamen des Ešmun auf einer trilinguen sardinischen Inschrift und arab. Mirriḫ für den Planeten Mars GGGAO 88$_{1}$, das sich zu murex wie Erech zu Eryx verhält (anders מארה = *ξένιος* Levy, ZDMG XVIII, 1864, 53—64).

Zu S. 169$_{5}$ vgl. Marr, Bogi jazičeskoi gruzij („die Götter des heidnischen Grusiniens") russ. in den Zapiski wost. otdj. imp. russk. arch. obščestwa XIV (1902) S. 1—29, wo p. 22 f. über jenen Gott „Gati" gehandelt wird.

Zu S. 171$_{4}$ *ΕΝΛΥΜΑ* = 55 vgl. *ΚΥΒΕΛΗ* = 55 oben S. 468$_{6}$.

Zu S. 175 vgl. 418$_{4}$.

Zu S. 175$_{8}$ vgl. Act. Apost. 27$_{17}$, dazu Enc. Bibl. § 9 c. 4482.

S. 177 Z. 16 lies „iranischen" statt „iranisierten (?)" und vgl. S. 418$_{4}$. Streiche daher S. 178 die letzte Zeile des Textes von „Daß damit — nebenbei bemerken" S. 179.

Zu S. 178$_{1}$ vgl. unten S. 419$_{8}$. Zur ganzen Erörterung beachte man, daß KU-an-na-*Ἀστροχίτων* (oben S. 172$_{4}$), der das eine Mal dem Nebo gleichgesetzt wird, in der Inschrift des Ur-Bau (Découv. Pl. VII c. VI, 5, Jastrow, Rel. d. Bab. 95), als Göttin erscheint, die das Land mit Wasser überflutet, was ja recht gut paßt.

S. 180$_{1}$ lies statt „im Spätgriechischen" — „in den sibyllinischen Orakeln".

S. 185$_{4}$ lies מ- statt ב-. Zum *λιχνίτης* cf. Math. 3$_{12}$ und //.

Zu S. 187$_{4}$. Ešmun = Asklepios schon CIS I, 143, 1 f. (2. Jahrhundert v. Chr.)

Zu S. 188$_{4}$. Die isopsephische Gleichung *ΙΗΣΟΥΣ* = *ΧΙΤΩΝ*, erklärt erst den seltsamen Ausdruck vom „Anziehen Jesus'" bei Paulus („*ἐνδύσασθε Ἰησοῦν*" Röm. 13$_{14}$).

S. 189$_{7}$ lies „oben Anm." 1 f. statt „S." 1 f.

Zu S. 190$_{2}$. „Empfängnis durch das Ohr" vgl. Sibyll. VIII, 469, Hennecke, Apokr. S. 336. Physiolog. p. 235 ed. Lauchert. Plut. de Isid. 74 aus Apion cf. Wellmann, Hermes XXXI, 235 ff. Die Herkunft dieser Marienlegende wird aufgeklärt durch die Anrufung des Attis als „*ἄκουσμα Ῥέας*" in dem bekannten Hymnus bei Hippolyt. philos. V, 19.

Zu S. 195$_{4}$. Wieder abgedruckt „Études sur l'antiquité grecque" p. 122 ff.

S. 196$_{1}$ glaube ich jetzt nach dem S. 658$_{7}$ vorgebrachten berichtigen zu sollen.

S. 198$_{1}$. Gomperz, Anz. Wiener Akad. 1897 Heft III p. 3 schlug vor „*τελεσφόρους βουλόμενος*".

S. 198$_{3}$ lies 163 ff. statt 550 ff.

Zu S. 202 Z. 3, Schon Jacobi, Theol. Stud. 1851 S. 204 hat *ὠγενός* von עוג abgeleitet. Schoemanns „phönizisches ogen = Kreis" ist mit * zu versehen, da bloß aus dem aramäischen אוגנא ʾōgānāʾ = circulus, orbis erschlossen. Vgl. Buxtorf, Lexic. chald. talm. rabb., Basel 1839 c. 23 mit Berufung auf targ. Cantic. VII, 2 (Walton, Biblia polyglotta III, 442 כְּאוּגְנָא דְּסַהֲרָה „sicut circulus lunae"; nach Dalman, Aram.-neuhebr. Wörterb. etc., Frankfurt 1901, S. 5 hat uggana oder aggana (dasselbe Wort) auch die Bedeutung „Teich" (d. h. kreisförmiges Wasserbecken). Eine entscheidende Bestätigung der Ableitung von *ὤγαιον* = *κνημὶς ἁμάξης*, *ὠγή* = *φάλαγγος τὸ ἔσχατον* und *ὠγηνός* = Himmelskreis oder -rad (vgl. die *οὐράνιος ἁψῖς* Plato Phädr. 247 und die in Imm. Bekkers Ausgabe, London 1826, I p. 81$_{4}$ angeführten Parallelen) und „umkreisendes Himmelswasser" wird jedoch dadurch geboten, daß in den neugewonnenen syrischen Originalfragmenten von Manis epist. fundam. (cf. Cumont, Cosmog. manich., Brüssel 1908, p. 31$_{2}$ mit der vorstehend benutzten Note von M. A. Kugener) zur Bezeichnung der bei August. contra Faust. XV, 6 p. 428$_{6}$, cf. XX, 10 p. 548$_{14}$ erwähnten kosmischen „rotae ignis, aquae et venti" der Welt tatsächlich das syrische und aramäische Wort „agānā"

verwendet ist. Hierzu vgl. oben S. 644$_4$ über die Herrschaft der aramäischen Sprache in Kleinasien zur Zeit des Pherekydes.

S. 209 Z. 3 lies *θάλασσαν* statt *θαλάσσην*.

Zu S. 210$_4$ vgl. BURNET, Early greek philosophy p. 61 über das Gleichnis vom Sieb im platonischen Timäus.

Zu S. 217$_0$. Als das älteste Zeugnis für die Erschaffung von himmlischen Tieren als Vorbilder für die irdischen kann jetzt die hermetische *Κόρη Κόσμου* — nach FLINDERS PETRIE (oben S. 503$_2$) Übersetzung eines Originals des 6./5. vorchristl. Jahrhunderts — angesehen werden.

Zu S. 217$_2$ vgl. H. HALE, Ethnogr. report of the United States exploring expedition S. 55 „in Fidji there is a heaven even for coco-nuts". Dazu die lehrreichen Anführungen bei CRAWLEY, Idea of the soul, London 1909, p. 95 f.

S. 219$_4$ streiche man die 5. Zeile „fälschlich auf Pherekydes — unvereinbar ist". Vgl. oben S. 618.

Zu S. 220$_3$ vgl. Clemens Alexandrinus Strom. V, 593, wonach die „barbarische", d. h. nach 592 ibid. die persische „Philosophie", zwischen dem *νοητός* und *αἰσθητὸς κόσμος* unterscheide, die sich wie Urbild und Abbild verhalten.

Zu S. 222$_5$ vgl. die tägliche Wiederholung der Schöpfungstaten durch den Sonnengott im Papyr. Mimaut, REITZENSTEIN, Poim. 256.

Zu S. 223$_2$ vgl. Pirkê di R. Eliezer trad. KARPPE, Le Zohar etc. p. 133 „alors qu'il vint en esprit (à Dieu) de créer l'univers il le dessinat — le burinat (Grabstichel!) devant lui".

Zu S. 223$_4$ *τύπος, σφραγίς* und *ἐκμάγειον* vgl. Philo de profugis I, 547 f.: „*ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος αὐτός ἐστι ἡ σφραγὶς ἢ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται· πᾶρ ὃν καὶ τέλειον τοῖς γινομένοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος ἅτε ἐκμάγειον καὶ εἰκὼν τελείου λόγου*". cf. de opif. mundi § 4—9 die Begriffe *ἀρχέτυποι, ἰδέαι, σφραγίς*. Vgl. Sohar I, 244 C II, 11a, II, 114a trad. KARPPE 553 „sous forme de cachet l'or" (d. h. nach astrol. Schreibung die Sonne) „marque l'empreinte de l'univers dans le monde sensible". Ibid. II 74a KARPPE p. 437 „la matière est l'empreinte visible du sceau invisible qui s'appelle l'esprit. C'est pourquoi l'univers tout entier est l'effigie du grand sceau spirituel".

Zu S. 224 ff. vgl. oben S. 602$_3$, ferner Sohar IIa trad. K. 406. Vor der Schöpfung hatte der unbegreifliche Gott nur den Namen מי „Wer?" Um sich zu offenbaren, nimmt er einen Namen an: „alors il se vêtit d'un vêtement riche et brillant et créa les choses". Dazu vgl. man noch den Eingang des ganzen Buches Sohar trad. KARPPE 405: „bei der Schöpfung legt Gott einen Teppich vor sich hin und zeichnet die Urformen hinein"; dazu Sohar III, 148a trad. KARPPE 373: die Materie ist „le tapis, dans lequel Dieu découpe toutes les figures magnifiques"; Zohar, Idra Rabba trad. KARPPE 355: „on nous rapporte, que Dieu, une fois qu'il conçu en lui les dessins et les contours des formes, étendit une couverture devant lui et y tailla ... les types."

Zu S. 224$_4$ vgl. Firdusi, Leydener Ausg. 1315$_{841}$ „der türkisfarbene Schleier der Nacht"; 1012$_{886}$ „die Sonne bezwingt den lazurnen Vorhang"; 1688$_{3376}$ „wirft den lazurnen Schleier weg"; ibid. $_{474}$ „die finstere Nacht zieht ihren Mantelsaum über den Tag"; 1483$_{714}$ „der pechschwarze, ebenholzfarbige Schleier der Nacht".

S. 226$_1$ lies Nr. 682 statt Nr. 68.

Zu S. 227$_1$. Nach Philo de Abrah. p. 361 ed. Paris; Joseph. arch. I, 7; Midr. Genes. § 64; cf. Nedarim f. 32a; Maimonides Hilcôt 'Acûm I, 7 und Morē Nebuchim III c. 29

(Chwolson, Die Ssabier II, 452, cf. 723$_{10}$) sagt Abraham zu den heidnischen Sonnenverehrern, „die Sonne sei bloß die Axt in der Hand des Zimmermanns“.

Zu S. 233 vorletzte Zeile des Textes ad vocem „tönernes Urbild“ vgl. CT XV pl. 49 col. IV Z. 3 ff. den im Archiv für Rel.-Wiss. 1905 S. 551 besprochenen babylonischen Ritus, wonach für die Gebärende aus Lehm sieben Männchen, sieben Weiblein geformt werden.

Zu S. 241$_{0}$ ad vocem Orpheus — *ὄρφος* vgl. *„The Quest“ vol. I 1909 p. 124 ff. und oben S. 671$_{7}$.

Zu S. 242$_{4}$ *μίτος* = *σπέρμα* vgl. Atharva Veda X, 2$_{17}$ trad. Luc. Scherman, Die phil. Hymn. d. Ṛg. und Ath. Veda p. 43 „Wer legte in ihn (sc. den Menschen) den Samen, damit der Faden fortgewoben würde?“

S. 247 S. 7 ist „Einschlag zum Gewebe der Welten“ nicht Text sondern deutende Paraphrase Darmesteters. Dort steht nur „tiraççîno vitato raçmir eshâm“ = „ihre querüber ausgespannte Schnur“. Jedoch ist Darmesteters Deutung als solche berechtigt, weil auch Ṛgv. X, 31$_{1}$ (Deussen, Allg. Gesch. d. Phil.^{2} I, 1, 137 f.) die Weltenwebe mit folgenden Worten erwähnt wird: „Als erst zuäußerst war der Saum befestigt, da woben zwischenein sich Erd und Himmel.“

Zu S. 247$_{0}$ (= 246$_{2}$) vgl. die Göttinen Tar'ata und G'adlat (= textrix) die nach Jaḳub von Sarug (Assemani, Bibl. or. I p. 327 f., cf. Wesseling, Not. ad Itin. Anton. p. 193 s. v. Carrhae, Chwolson, Ssabier I, 450, II, 157, 159) in Harran-Carrhae verehrt wurden. Da Atargatis mit der Spindel dargestellt wird, ist natürlich Gadlat nur eine Epiklese der Göttin, anklingend an גדלה die „Große“.

Zu S. 251 vgl. Philo, de somm. I, 665, wo es von der Stiftshütte heißt, Gott habe „*τὸν ὅλον κόσμον ἐσφράγισε εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ τῷ ἑαυτῷ λόγῳ*“.

Zu S. 252$_{2}$ vgl. die zehn Sephirot als die zehn Gewänder Gottes, Knorr v. Rosenroth, Kabb. denudata, vol. I pars II p. 147.

Zu S. 253$_{3}$. Noch im 2. Jahrhundert n. Chr. hat der Syrer Jamblich in Babylon die babylonische Sprache und Weisheit erlernen können. Vgl. Anz in Harnacks TU XV$_{4}$ 1897 p. 59 ff.

Zu S. 254$_{5}$ vgl. die bei Reitzenstein, Poim. S. 57 zitierte Stelle aus dem von Robinson in den Texts and Studies V, 1 herausgeg. Testam. Hiob, wo der hl. Geist auf den Gewändern der Töchter Hiobs den Text eines Lobgesanges auf die *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* erscheinen läßt. Dazu Sohar II, 130 p. 42 trad. Karppe p. 513, wonach die Buchstaben des großen Gottesnamens in den Sternen zu lesen sind (cf. unten S. 749$_{9}$).

Zu S. 255$_{7}$. „*ὄρχαμος κόσμου*“ ist natürlich = Ba'al Marḳōd.

Zur S. 257 Ende des ersten Abschnitts gegebenen Erklärung von Tēlephos hätte auf Usener, Götternamen 59$_{6}$ „*Τῆλεφος* zu *φάος*, wie *Πόλυβος* zu *βοῦς*, *ἄρτιπος* zu *ποῦς*“ verwiesen werden sollen.

Zu S. 257$_{3}$ s. den Vergleich der Sonne mit einem Becher aus gelbem Rubin bei Firdusi, Schahnamê ed. Leyd. 1688$_{3376}$.

Zu der S. 268$_{0}$ gegebenen Erklärung von Macha-el vgl. den im Sepher Raziel (Schwab, Vocabulaire de l'angélologie p. 6 ausgesprochenen Grundsatz:

כל המלאכים על שם מה שממונים עליו

„Alle Engel sind darnach benannt, worüber sie eingesetzt sind“. Zur Seelenwägung durch den Erzengel Michael vgl. B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen S. 247. Die Vokalisation *μαχαηλ* ist durch die griechische Version von 1 Chron. 5$_{13}$ (Lagarde) und Ezra 8$_{8}$ (cod. Alexandrin.) bezeugt.

S. 270$_6$ lies BOLL p. „283, 408“ statt „483“.

Zu S. 274$_2$ „Todestag des En-mešara“ vgl. HOMMEL, Aufs. u. Abh. 414 ff. Zum Festtag des 10. Thebet IDELER, Handb. d. Chronol. I, 565.

Zu S. 276$_4$. Neben dem fruchttragenden Bäumchen Fig. 33 ist doch nicht der Krebs, sondern zweifellos der Skorpion sichtbar. Dieser und die gesenkte Fackel des absteigenden Sonnenlaufes, zusammen mit den Früchten bezeichnen den Herbstpunkt des Himmels. Als Gegenstück bietet das angezogene Mithrasrelief der Casa Zeni einen Baum ohne Früchte mit aufgerichteter Fackel und einem Bukranion. Dieser Baum mit dem Sternbild des Stieres (vgl. S. 270$_{7.11}$; 271$_1$), das Frühlingszeichen, ist das Josephssymbol. Der Irrtum im Text erklärt sich daraus, daß mir die TMCM zur Zeit, als ich die Stelle schrieb, unzugänglich waren, sodaß ich auf ein altes Exzerpt mit flüchtiger Pause angewiesen war.

Zu S. 280$_5$ vgl. HOMMEL, Aufs. u. Abh. 363$_2$ über bab. zubanitu „Wage“ und syrisch „zebán“ = „kaufen“.

Zum S. 282 besprochenen Garbentraum Josephs vgl. das polnische Weihnachtslied bei MANNHARDT, FWK 234: „Auf dem Felde stehe Garbe an Garbe, Schober an Schober und zwischen den Schobern stehe der Herr, wie der Mond zwischen dem Sternenheer, Wagen an Wagen mag zur Scheuer fahren, wie Bienen (vgl. S. 278$_5$) zum Bienenstock sich scharen.“

Zu S. 285$_2$ vgl. den Barnabasbrief VII, 8, HENNECKE, Apokr. 156$_{29}$ f., wonach dem Sündenbock vor seiner Verstoßung „scharlachrote Wolle um das Haupt gelegt wird“, wozu der Briefschreiber auf den Purpurmantel bei der Dornenkrönung Matth. 27$_{27}$ hinweist.

Zu S. 286$_2$. „menotyrannus“ hat mit gabbar nichts zu tun, sondern ist wörtliche Übersetzung der babylonischen Benennung des Mondgottes als „bēl arḫi“ = „Herr der Monate“ III Rawl. 52, 456, cf. JENSEN, Kosmol. S. 103.

S. 293$_3$ ist nach „vestitur“ noch zu ergänzen „ut per eas gradatim societati huius indumenti testei concilietur“. Vgl. oben Nachtrag zu S. 69. Die ganze zweifellos persische Lehre findet sich auch im Sohar, Tikk. II trad. KARPPE p. 307 f.: „à ces sephirots“ (= Sphären) „tu as taillé des vêtements, qui sont des phases intermédiaires, que doivent traverser les âmes pour atteindre le corps.“

Zu S. 294$_1$ vgl. noch Arnob. adv. nat. c. 16 u. 28, beide Stellen durch Varro antiqq. I aus Posidonios; cf. SCHMEKEL, Phil. d. mittl. Stoa S. 112$_{130}$. Macrob. Somn. Scip. I c. 11 u. 12, besonders 12, I, 62; Poimandr. c. 24, REITZENSTEIN p. 336 cf. 342.

Zu S. 296 vgl. Sohar II a trad. KARPPE p. 113 „chaque juste est revêtu d'un manteau royal“.

Zu S. 297 Z. 2 „christliche Eschatologie“ vgl. ein altchristliches Goldglas bei MARANGONI, Cose gentilesche p. 373, wo inmitten eucharistischer Symbole ein Jüngling im Sternenkleid abgebildet ist.

Zum S. 297$_2$ erwähnten kosmischen Kleid der Braut Christi vgl. die Arenga einer Papsturkunde MGLL II p. 529$_{35}$ „Rex regum et dominus dominantium Dei clementissimus filius Jesus Christus honore multiplici reginam prefulgidam sibi in vestitu deaurato circum amictam varietate assistentem a dextris sanctam videlicet ecclesiam sponsam suam sibi coniungi voluit . .“

Zu S. 298$_3$ vgl. Plutarch de Iside et Osiride 3 und 77.

Zu S. 302 Z. 1 vgl. BRANDT, Mandäer p. 43 über den König der Finsternis, den Herrn der 1000 × 1000 Dajwâs mit Löwenkopf, Schlangenleib und Adlerklauen. Zur

Panoplie der Elemente, die der Urmensch anlegt s. jetzt die Zeugnisse bei Cumont, Cosmog. manichéenne p. 16 f.

Zu S. 304[1] vgl. jetzt Röck, Das Vorkommen des Pentagramms in der alten und neuen Welt, Globus 1909 XLV Heft 1. Über das Pentagramm als Brahma- und Sivasymbol bei den Indern vgl. King, Gnostics[2] p. 447 und Taf. N 4; ibid. über das Pentagramm in den jüdischen Katakomben.

Zu S. 306 Fig. 39 vgl. das Hexagramm in der mit dem Federschwanz versehenen Sonnenscheibe bei Goblet d'Alviella, Migr. des symboles pag. 280 Fig. 10. ~ public. Bureau of ethnography, Washington t. II pl. 57 Nr. 5 aus Uxmal in Yukatan; cf. Stitt, Maldivian Talismans, Journ. Roy. As. Soc. 1906 I p. 122 Fig. 1, p. 145 Fig. 11a, p. 146 Fig. 116.

Zu S. 308[1]. David als Waffenschmied kommt schon in der heidnischen altarabischen Poesie vor, s. Wellhausen, Reste[2] S. 232.

S. 312 Σ 483 lies *θάλασσαν* statt *θαλάσσην*.

Zu S. 315[2] vgl. A. B. Cook, Classic. Review 1904 p. 410[1]: „A unique silvercoin of Cnossos shows *MINΩΣ* seated on a throne, holding a sceptre. Friedländer (Zeitschr. f. Numism. VI, 232 f.) says of him „er ist seinem Vater (Zeus Asterics, vgl. unten S. 72[5]) ähnlich dargestellt. Sein Mantel ist auf unserer Münze punktiert". „Have we not here Minos conceived as Zeus Asterios with a starry robe?"

Zu S. 317[2] „bisher am Himmel nicht nachweisbar"; das Etymol. Gudian. 581[1] bietet die Glosse *ἡ σκεπαρνέα* für den Orion. Abgesehen von der Endung, die vielleicht durch Verschreibung entstanden ist, sieht man ohne weiteres, daß das Orionsternbild wegen seiner Form ⋮ als *σκέπαρνον* = „Doppelaxt" aufgefaßt wurde.

Zu S. 317[3] vgl. den Sonnenschild „tonatiuh chimalli" der Mexikaner bei K. Th. Preuss, N. Jahrbb. f. d. klass. Altert. II. Abt. XVIII S. 167 und unten S. 661[2].

Zu S. 324. Die Denkbarkeit des von Diels angenommenen kosmischen Baumes unter der Erde hätte ich nicht so unbedingt bestreiten sollen. Vgl. Reinh. Köhler, Revue celtique IV, 447 ff., wo eine Reihe von Frag- und Antworten vom Schema der rabbinischen Stelle S. 325[1] zusammengestellt sind: 1. Latein. Dialog zwischen Adrian und Epictus (d. h. Hadrian und Epiktet) ed. J. M. Kemble, „Dialogue of Solomon and Saturnus", London 1848, p. 214 „quid sustinet celum? terra. Q. s. terram? aqua. Q. s. a.? petra. Q. s. p.? quattuor animalia (ursprünglich Symbole der cardines mundi, in der spanischen Version durch „die vier Elemente" ersetzt, hier auf die Evangelisten gedeutet). Q. s. q. a.? ignis. Q. s. i.? Abyssus. Q. s. a.? Arbor quae ab initio posita est; ipse est Dominus Jesus Christus." Die a.a.O. abgedruckte provençalische Übersetzung sagt über den Baum „e d'aquestz albre dis la sancta escriptura que soste la terra e la mar e totz lo mon". Ebenso die altenglische Übersetzung. Die serbische Version hat unter den „vier geflügelten Tieren" das „Feuer, aus dem die warmen Quellen springen, darunter ein andres zwölfmal größeres Feuer", unter diesem „die Eiche, die vor allen andern Eichen gepflanzt wurde; die Wurzeln dieser Eiche ruhen auf der Macht Gottes, der Herr und die göttliche Macht hat keinen Anfang und kein Ende", sodaß im ganzen sieben Schichten aufgezählt werden, gerade so wie in der bulgaro-slovenischen Übersetzung, wo unter dem Stein „vier goldene Walfische" stehen und die Eiche von Eisen ist. Doch glaube ich mit Sicherheit annehmen zu dürfen, daß der Baum unter der Erde das sekundäre Gegenstück des Himmelsbaumes in einem symmetrischen System gewesen ist, wo die Unterwelt unter der Erde ein genaues

Gegenstück der oberirdischen Welt darstellen sollte (vgl. z. B. die manichäischen Vorstellungen bei CUMONT, Cosm. manich. p. 11). Immerhin schien es mir nur gerecht, diese Zeugnisse, auf die DIELS sich berufen könnte, nicht zu unterschlagen.

Zu S. 325$_6$ vgl. ANGELO DE GUBERNATIS, Mythol. des plantes I, 18. Die Wurzeln des Adamsbaumes reichen bis in die Hölle, die Äste bis in den Himmel, im Wipfel sitzt das Jesuskindlein.

Zu S. 326$_0$ vgl. ROSA WARRENS, Germ. Volkslieder der Urzeit IV, 198 (Odin spricht): „Hörst du Heidrik, König mein, wo wächst wohl jenes Holz, der Wipfel kehrt sich zur Erde herab, die Wurzel zum Himmel stolz?“ In eigentümlicher Anwendung auf den Mikrokosmus findet sich das gleiche Bild in einem jener syrischen, von den harranischen „Ssabiern“ berühmten griechischen Philosophen in den Mund gelegten Weisheitssprüche. Vgl. Masûdi, Moruǵ-el-Dscheb c. 64 S. 6 (trad. CHWOLSON, Die Ssabier II, 373) über folgenden Spruch des Platon auf dem Klopfer eines „ssabischen“ Bethauses in Harran: „Der Mensch ist eine Himmelspflanze . . . einem umgekehrten Baume gleich, dessen Wurzel gen Himmel, dessen Krone zur Erde gewendet ist.“

Zu dem S. 328$_1$ besprochenen Gott „Chem“ = der „Schwarze“ vgl. noch Plut. de Isid. 33 über den schwarz zur Welt gekommenen Osiris.

Zu S. 334 Z. 8 „Pentalpha“ vgl. BURNET, Early greek philosophy p. 112 über das bei Nikomachos von Gerasa p. 83$_{12}$ HOCHE bezeugte System pythagoreischer Zahlenschreibung A, A A, $\begin{matrix}A\,A\\A\end{matrix}$, $\begin{matrix}A\,A\\A\,A\end{matrix}$, $\begin{matrix}A\;A\\A\\A\;A\end{matrix}$, $\begin{matrix}A\;A\\A\;A\\A\;A\end{matrix}$ für 1, 2, 3, 4, 5, 6 etc.

Zu S. 334$_3$ vgl. jetzt noch 665$_2$.

Zu S. 335$_1$ vgl. von älterer Litteratur noch GOW, History of Greek mathematics p. 44; KING, The gnostics etc.^{2} p. 254 ff., ibid. p. 256 über einen Midraš, wo die 318 Männer des Abraham mit dem isopsephischen Namen seines Knechtes „Eliezer“ verknüpft werden. Ebenda ist eine onomatomantisch-zahlensymbolische Stelle bei Dante (Purgat. XXXIII, 40—45: „nel qual ùn Cinquecento-dieci-e-cinque, messo di Dio, ancidera la fuia“ (die Lösung soll DVX = 1515 sein) herangezogen. Magische Formeln mit Isopsēphismen gibt neuerdings PRENTICE, Magical formulae of the Christian period in Syria, Americ. Journal of Archeology 1906 p. 137—150.

Zu S. 335$_4$ *ΙΗΣΟΥΣ* = 888 vgl. außer der angeführten Irenäusstelle noch Hippolyt VI, 50 mit der bezeichnenden Berufung auf die drei Geschlechter von je acht Zahlen im Alphabet. Zu *ΝΕΙΛΟΣ* s. Heliodor, Aeth. IX, 22 mit Berufung auf ägyptische Weise, *ΠΕΡΙΣΤΕΡΑ* nach Markos = 801 = *ΩΑ* (cf. oben S. 705$_4$). Der von SCHULTZ a. S. 334$_3$ a. O. bestimmte Wert von *ΘΕΟΣ ΗΡΩΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ* ist zu streichen, da die Berechnung falsch ist. Diese sehr bedauerliche Wahrnehmung hat mich veranlaßt, alle von SCHULTZ in den genannten Veröffentlichungen (vgl. überdies unten N zu S. 340$_2$) angegebenen Werte nochmals durchzurechnen. Leider habe ich dabei bis jetzt — denn die ermüdende und langwierige Arbeit ist noch nicht abgeschlossen — gleich anfangs einen zweiten Rechenfehler gefunden. Das in der Zeitschrift Memnon III, 94 und neuerdings Myth. Bibl. III, 1 S. 106 analysierte angebliche Symbol *ΑΙΛΟΥ* (49) *ΠΥΛΗ* (64) entfällt ebenfalls, denn *ΠΥΛΗ* gibt 16 + 20 + 11 + 7 = 54 nicht 64. Ich weiß aus eigener Erfahrung zu gut, wie sehr Fehlergebnisse dieser Rechnungen von der unterbewußten Erwartung beeinflußt werden, um SCHULTZ diese Irrtümer selbst allzu schwer anzurechnen. Aber der Vorwurf kann ihm nicht erspart bleiben, die Veröffentlichung einer hoch-

wichtigen Entdeckung, die die Skepsis der Fachgenossen aufs stärkste herausfordern mußte, so sehr übereilt zu haben, daß er sich und die Verteidiger seiner Theorie selbst dem illoyalen — hoffentlich auch in Zukunft nirgends auftauchenden — Vorwurf tendenziöser Anführung der Tatsachen ausgesetzt hat.

Zu S. 335_4 vgl. jetzt *OLZ 1909 XII Nr. 7 p. 289 ff. „Zur Textgestaltung des vierten Berossosfragmentes", ferner unten S. 741 f.

Zu S. 336 Z. 14 f. Leider habe ich auch zu spät gesehen, daß Schultz die Grundvoraussetzung seiner Theorie, die Existenz eines Numerierungssystems durch die Buchstaben von A—Ω für 1—24, AA, AB etc. für 25, 26 u. s. f. viel besser hätte begründen können, als durch den Hinweis auf die Numerierung der Gesänge in den homerischen Gedichten, die ja gemeinhin (vgl. aber oben S. $708_4/709_0$) alexandrinischen Grammatikern zugeschrieben wird. Hätte Schultz — was ich als selbstverständlich vorausgesetzt habe — vor der Veröffentlichung seiner Resultate auch nur einen Blick in einen so naheliegenden Behelf wie Larfelds Handb. der griech. Epigraphik (^{2} I, 424, II, 546) geworfen, so hätte er darauf aufmerksam machen können und müssen, daß vielfach Grenzsteine, Richtertäfelchen, Weihgeschenke in Tempelinventaren mit Buchstaben der Reihe A—Ω (z. B. „$\ddot{o}\varrho o\varsigma$ K" = „Grenzstein Nr. 10") numeriert wurden, und daß als Fortsetzung der Reihe eine Verdoppelung dieser Buchstaben beliebt war. Derartige Nummern sind außer an dem von Schultz richtig erwähnten pergamenischen Altar (unten S. 344_1; vgl. dazu R. Bohn, Jahrb. der kgl. preuß. Kunstsamml. I, 161) auch an den Steinen des Piräustheaters (Larfeld a. a. O. II, 547) u. a. gefunden worden. Vor allem aber hat Carl Robert in einem besonderen Aufsatz „ein antikes Numerierungssystem und die Bleitäfelchen von Dodona" Hermes, XVIII, 466 ff., diese für die alten Mystiker in Betracht kommende Zahlbuchstabenschreibung mit aller Sicherheit auf den Fragetäfelchen der dodonäischen Orakelbesucher nachgewiesen (vgl. ibid. S. 471 über das Vorkommen derselben Zahlbuchstaben auf attischen Vasen, z. B. des Brygos). Es steht also nicht nur fest, daß diese Zahlenschreibweise in Athen im 5. Jahrhundert durchaus üblich war, sondern Robert hat es auch a. a. O. S. 472 geradezu ausgesprochen, daß diese 24 Buchstabenwerte die geschichtliche Voraussetzung für die Ausbildung des milesischen Dezimalsystems sind. Von all dem ist in den sieben verschiedenen Publikationen einer so außerordentlich weittragenden Entdeckung durch Schultz kein Wort zu lesen. Man muß also, so unglaublich es ist, annehmen, daß er nichts davon gewußt, d. h. daß er das nächstliegende wissenschaftliche Hilfsbuch zu befragen verabsäumt hat.

Zu S. 338. Natürlich bleibt die gewöhnliche arithmetisch-geometrische Bedeutung von „Tetraktys" $= 1 + 2 + 3 + 4 = 10 =$ (oben S. 685_3) u. dgl. von diesen Bemerkungen unangetastet. Das Symbol ließ ja nachweislich sehr viele Auslegungen zu.

Zu S. 340_2. Ich habe leider zu spät gesehen, daß diese von Schultz brieflich mitgeteilten Werte versehentlich falsch mitgeteilt waren. Die richtige Reihe lautet $23 = PEA$ $2 \times 23 = 46 = KOMBH$ (zum Namen vgl. *„Philol." LXVIII p. 173_{164}) $\Sigma\Pi EPMA = 3 \times 23 = 69$, $\Pi O\Lambda EMO\Sigma$ (d. h. die Göttermutter als Mā-Enyo-Bellona) $= 92 = 4 \times 23$, $AP\Sigma ENO$ (69) ΘHAY (46) $= 115 = 5 \times 23$.

Zu S. 341$_2$. Für die kultische Verwendung der Zahlen 19 und 28 hat nun LUDWICH in seinen Untersuchungen über homerischen Hymnenbau viele Belege beigebracht.

S. 342$_2$ streiche wegen des oben S. XLI zu 335$_4$ Bemerkten den Verweis auf *ΘΕΟΣ ΗΡΩΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ*.

Zu den S. 343 Z. 3 angeführten Worten KERNS vgl. DIELS, Arch. Gesch. d. Phil. 1888 I, 12$_1$: „Wie sich aber der Dorismus (von Zās) mit dem sonstigen Jonismus und der für Pherekydes verbürgten Form *Ζῆς* (l. *Ζήν*) verträgt, ist mir nicht klar."

Zu dem S. 347 für *ΖΑΣ ΑΙΔΟΙ* berechneten Psephos **66** vgl. wieder DIELS a. a. O. p. 13, der das Präsens auffällig findet: „man erwartet das Perfektum". Aber das Perfektum hätte eben den kunstvollen zahlenmystischen Bau des Satzes gestört.

S. 357$_2$ streiche die letzten Zeilen von „zweitens aber angefangen", cf. S. 475.

Zu S. 359$_7$ vgl. Virg. Georg. II, 325 Aen. XII, 140 „pater omnipotens Aether", „pater Aether" Lucrez, De rer. nat. I, 250.

Zu S. 361$_2$ vgl. DIELS, Elem. 17 ff. und oben S. 675$_8$.

Zum S. 362 f. besprochenen Zeus Diskos der Orphiker vgl. oben S. 494$_5$ und den besonders wegen der kosmischen Räder des Anaximander (S. 202$_1$ unten) wichtigen „Zeus *γυράψιος*" = „Radfelgenkreis" von Chios Tzetz. Lykophr. Alex. 537.

Zu S. 364 Z. 6 „Ägypten" vgl. ERMAN, Ägypt. Relig. 10; BRUGSCH, Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe, Abh. k. Gesellsch. Wiss. Götting. XIV 1868 f. p. 209.

Zu S. 364$_5$ vgl. GOBLET D'ALVIELLA, Migrat. des symb. p. 254 ff.

Zu S. 365$_0$ cf. Aesch. Prom. 91 „*τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ*". cf. S. 494$_5$. Auf dem Bavianrelief (FRANK, Bilder und Symbole bab.-assyr. Götter S. 16 f.) ist die Flügelscheibe inschriftlich als Symbol des Sonnengottes Šamaš bezeugt.

Zu S. 366$_0$ „Ašur" vgl. FRANK a. a. O. S. 26.

S. 367$_0$ streiche alles nach „unter dieser Voraussetzung" wegen S. 695$_2$.

Zu S. 376$_3$ vgl. den Lykomidenhymnus an Eros DIELS FVS^2 p. 479 Z. 27, an Demeter ibid. p. 483 S. 34.

Zu S. 381$_3$ vgl. Paus. II, 153 die *πηγὴ Ἀδράστεια*, cf. S. 391$_2$.

S. 382$_1$, Z. 7 von unten, streiche „nichts spricht dagegen etc." Das Fragment gehört zu den späten *λόγια Χαλδαϊκά*, nicht zur rhapsodischen Theogonie.

Zu S. 387 vgl. noch den typisch orphischen „*Χρόνος ἀγήρως*" Sophokl. Antigone 604, cf. unten S. 649$_4$.

Das S. 388$_2$ zitierte Euripidesfragment ist unecht, s. LOBECK, Aglaoph. 463, DIETERICH, Abraxas 52.

Zu S. 390$_3$ cf. oben S. 724$_2$.

Die S. 391$_2$ behauptete Identität der Adrasteia mit der Kybele haben schon die bei POZNANSKY, Nemesis und Adrasteia, Breslau 1890, S. 68 angeführten Autoren nachgewiesen. Hiezu vgl. unten S. 724$_2$.

Zu S. 391$_7$ vgl. „*Νύξ μήτερ θεῶν*" Syrian in Arist. metaph. N. 935a 27 ed. USENER.

Zu S. 393$_1$ „Agathodaimon-Kneph" vgl. REITZENSTEIN, Poimandres S. 133$_2$. Zu den ägyptischen Zoroasterschriften vgl. unten S. 573$_3$ und die von Diodor I, 94 erwähnten Zoroastria, in denen der *Ἀγαθὸς δαίμων* als Offenbarungsgott auftritt. Zur „Geierschlange" in einer Pseudo-Zoroasterschrift vgl. die folgende Beschreibung eines Ormuzd-idols der persischen Sekte der Sipâsiân, die noch im 17. Jahrhundert n. Chr. existierte, im Dabistân I p. 36 f. der englischen Übersetzung bei CHWOLSON, Die Ssabier II, 677 „the image of the regent Hormuzd . . . with a vulture's face on his head . . . a dragon".

S. 396$_4$ gehört *ΑΝΑΓΚΗ* (35) nicht *ΑΝΑΝΚΗ*.

Zu S. 397$_1$ Schluß vgl. Damaskios folio 257r. bei Kern, Hermes XXIII p. 483 „*τοῦτο δὲ τὸ ἄπειρον οἵ τε θεοὶ κεκλήκασιν ὑπερκόσμιον βύθον οἱ τὸν ὑπερκόσμιον πατρικὸν βύθον ἴστε νοοῦντες*“.

S. 403$_2$ letzte Zeile lies „um“ für „nun“.

Zu S. 403$_3$ Schluß vgl. „Chronus calvus“ Phädr. V, 8. Dazu Sohar I, 123b: „Kometen sind abgerissene Mondhaare, zur Zeit Salomons hatte der Mond noch keine Glatze und es gab keine Kometen.“

Zu S. 408$_3$. Über den Unterschied von Chronos und Aiōn s. noch Gregor Naz. or. 38; August. conf. XI, 11; Euseb. panegyr. c. 6; Joh. Damasc. de orth. fide II, 1.

Zu S. 411 vgl. oben S. 524 über das *μυστήριον Μιθριακόν* des Eies als „Stein, der doch kein Stein ist“; über das Weltei s. noch den Aufsatz von Fr. Lukas in der Zeitschr. des Vereins für Volkskunde 1894.

S. 413$_0$ vorletzte Zeile lies für „Ahura“ — „Sraosha“; cf. oben S. 750$_5$.

Zu S. 414$_7$ vgl. über Zemaneh = „die Zeit“ (aram. זמן) als altes Weib bei neupersischen Dichtern Darmesteter, Ormuzd et Ahriman p. 321.

Zu S. 415 „Baḥtəm“ vgl. Darmesteter, Ormuzd etc. p. 391.

Zu dem S. 415$_5$ belegten mithräischen Kult der Anankē vgl. Dimešqî bei Chwolson, Ssabier II, 382 über den kosmischen Tempel der Notwendigkeit in Harran.

Zu S. 420 vgl. oben S. 747$_8$, vor allem aber *ΜΗΤΙΣ* (12 + 7 + 19 + 9 + 18) = 65 = (12 + 9 + 8 + 17 + 1 + 18) *ΜΙΘΡΑΣ*, wozu S. 419 der *Λόγος* als *δεσμός*, d. h. mithra, und S. 747 *ΦΑΝΗΣ = ΗΛΙΟΣ* zu vergleichen ist.

Zu S. 420$_1$ Diels, Dox. 557 cf. unten S. 729$_7$.

S. 422$_1$ Schluß lies *χρόνον* für *χρόνου*.

Zu S. 423. *ΑΠΑΞ* und *ΕΠΕΚΕΙΝΑ* sind nicht unmittelbar orphisch, sondern gehören wieder in die *λόγια Χαλδαϊκά*; vgl. 423$_1$ „*θεοπαράδοτοι φῆμαι*“. Das leicht zu lösende Rätsel der Gottheiten *ΑΠΑΞ*, *ΔΙΣ* und *ΜΟΝΟΝ ΕΠΕΚΕΙΝΑ* werde ich anderswo behandeln.

Zu S. 429$_2$ vgl. die Anathematismen bei Kessler, Mani S. 359, 403 über den „*τετραπρόσωπος πατὴρ τοῦ μεγέθους*“.

S. 430 unten habe ich die, wenn auch als Analogie ganz aufklärende, so doch ganz autoschediastische Auslegung von Platos Phädrus p. 147 durch Lamprias bei Plutarch Symp. IX, 5, 2 infolge eines irreführenden Exzerptes, das ich leider nicht rechtzeitig nachgeprüft habe, mit der Apokalypse des Er ohne allen Grund in Zusammenhang gebracht. Von Z. 25 f. „das bezeichnende Zitat“ — „vor allem aber“ inklusive ist demnach zu streichen.

Zu S. 431. Eine schlangenumwundene weibliche Statuette vom Typus der bei Macrob. Sat. I, 16, 67 erwähnten „signa duo aeque feminea“ in Hierapolis, die man dort zu Prozessionen brauchte („quibus ambitur“), und die „cingit flexuoso volumine draco“ etc., ist jetzt in der Tat zusammen mit den Überresten von sieben Hühnereiern im Grundstein eines Heiligtums der syrischen Götter auf dem Janiculus im Hain der Furrina gefunden worden (vgl. l'Illustrazione Italiana, Nr. 10, 7. März 1909 p. 238 f., Abb. p. 239). Die Deutung des Macrobius selbst („hylēn naturamque significant confamulantes“) beruht einerseits auf der unten S. 707$_8$ angeführten Stelle aus Epikur von der „*ὕλη εἴτ' οὖν φύσις τῶν πάντων*“, die von dem „*πνεῦμα δρακοντοειδές*“ umringelt ist, und sucht andrerseits diese zwei natürlich gleichbedeutenden Begriffe *ὕλη* und *φύσις* in der Verlegenheit auf die „signa duo“ aufzuteilen, die ja selbst gewiß kein Götterpaar darstellen, sondern zwei den Erfordernissen des Kultus

entsprechende Bilder derselben Gottheit sind — etwa wie zwei Madonnenbilder in einer Kirche, was ja auch heutzutage keine Seltenheit ist. Die römische Statuette ist von den italienischen Archäologen als mithräischer Kronos, von GAUCKLER aber wegen ihres Geschlechtes und der beigegebenen Eier als eigeborene (Arnob. I, 36 „ovorum progenies dii Syrii", cf. Nigid. Fig. s. 126, SWOBODA ∾ Schol. Germ. Arat. v. 243 p. 81 und 145; Ampelius lib. mem. II, 12) Atargatis erklärt worden (vgl. Bulletin de l'art ancien et moderne XI Nr. 428 p. 186; Revue archeol. 1909 IVXIII S. 142 f. CRAIBL 1909 p. 424 ff. mit Abb. „la nativité d'Atargatis"; Journ. Sav. 1909 p. 136 ff.). Beide Deutungen lassen zu wünschen übrig. Von einem mithräischen Zrvan in einem syrischen Heiligtum kann nicht ohne weiteres gesprochen werden, obwohl das weibliche Geschlecht gerade durch Firmicus (unten S. 414$_7$) für diese Gottheit, d. h. die neupersische Zemaneh (vgl. N 414$_7$) bezeugt wäre. Andrerseits sind die sieben Eier, die an der Figur kleben, gewiß keine Symbole des einen Welteis, aus dem die Atargatis entsprungen ist. Vielmehr beweist die Beisetzung im Grundstein, wo man auch sonst Aiōnbilder beisetzt, weil der „Aiōn allen Dingen Todlosigkeit und Dauer verleiht" (Corp. herm. 87 PARTHEY; MEAD, Hermes II, 177; Arch. f. Rel.Wiss. XII, 1909 36, ein Aiōnbild als *φυλακτήριον* für ein Haus; dazu Papyr. Paris. 3167, Gebet an das Bild des schützenden Hausgottes *„δὸς πόρον πρᾶξιν τούτῳ τῷ οἴκῳ . . . πλουτοδότα Αἰών"*), daß es sich in der Tat um eine Aiōnstatuette handelt. Zweifellos ist aber *Αἰών* geradeso wie 431$_7$ mit Isis, hier mit Atargatis als *Τόπος* + *Χρόνος* (unten S. 469$_0$) gleichgesetzt. Geradeso wie die „Unendlichkeit" (Aditi) im indischen Kalasystem die sieben Adityas zeugt, hat hier die Göttermutter אתר + עת = *ΤΟΠΟΣ + ΧΡΟΝΟΣ* (vgl. oben S. 728, 746) sieben Eier, d. h. die sieben Planeten gelegt, die zwischen den Windungen der großen Schlange *„ἀπειρεσίοισιν ὑφ'ὅλκοις"* (S. 397$_1$) ihren gewundenen Weg laufen. Zur dreieckigen Form des Grundsteins, in dem die Atargatis-*Αἰών* ruht, vgl. die Nachrichten des Masûdi und Dimešqî bei CHWOLSON, Ssabier II, 367; 392 über dreieckige „Venus"tempel bei den „Ssabiern" von Harran und oben S. 461$_6$. Die Auffassung der Atargatis als *Τόπος-Χρόνος* bezw. *Αἰών*, d. h. als Dea aeterna weist zweifellos auf persischen Einfluß (vgl. oben S. 746). Dagegen ist der Typus der schlangenumwundenen Göttermutter nur eine anthropomorphe Form der schlangenumwundenen Nabelsteine der „Ophias" und „Omphalē" (unten S. 582 cf. *Philol. LXVIII S. 141 und 173$_{164}$ über Chawwa-Es-Surrah), wie sich ein riesenhafter in Petra (DALMAN Fig. 142 f. p. 218 ff.) befindet, während zwei kleinere eben auf der *μεσόμφαλος ἑστία θαλάσσης*, der Insel Delos gefunden worden sind (Monum. et memoir. Fondation PIOT, XIV fasc. 1/2, Fig. 19 und 20, BULARD, Delos). Der Kunsttypus des schlangenumwundenen Zrvan ist also nicht von den bilderfeindlichen Persern erfunden, sondern durch Umdeutung und Bereicherung eines semitischen Astralidols (vgl. 437$_5$ N) gewonnen worden.

Zum S. 434$_1$ besprochenen schlangenumwundenen Pfahl vgl. noch PERROT-CHIPIEZ t. III p. 232. Als Symbol des Baʿal Hamman (חמן = Sonne) erklärt ihn PH. BERGER. Gaz. archeol. 1879 p. 135, Belege für eine lunare Deutung bei NIELSEN, Altarab. Mondreligion S. 108, cf. WEBER, MVAG 1901$_2$ S. 4. Schlangen auf den Münzen des harranischen Lunus (Sin) bei CHWOLSON, Ssabier I S. 402. Zu dem angeführten hethitischen Beispiel siehe noch PERROT-CHIPIEZ IV fig. 274 und 353 ∾ GOBLET D'ALVIELLA, Migr. p. 286 fig. 114.

Zu S. 434$_2$. Orientalischen Ursprung des Caduceussymbols vermutet schon PERROT (P.-CHIPIEZ III, 463). Über den Caduceus auf indischen Denkmälern s. GOBLET

a. a. O. 292; GUIMET, Tour du monde, Paris 1885, p. 244; RIVETT CARNAC, The snake symbol in India, Proc. As. Soc. of Bengal 1879 part. I pl. VI Fig. 4.

Zu S. 436_3. So schon WEIZSÄCKER in ROSCHERS ML II s. v. Maia.

Zu S. 437_5 vgl. NIELSEN, Altarab. Mondreligion S. 107 Fig. 3, cf. S. 107 f. über die Darstellung des Mondgottes Sin von Ur in Gestalt einer Schlange mit menschlicher Büste und Armen vor einem brennenden Altar (cf. Fig. 56 p. 445 und Fig. 51 p. 416).

Zu S. 438 vgl. die kenning „ártala" (Jahrzähler) für den Mond, Alwismǫl 14_6; Saemundar Edda ed. DETTER-HEINTZEL S. 726 cf. Snorra Edda I, 472, II, 485, 569.

Zu S. 440 Fig. 55 hätte gleich die S. 527_3 zitierte Stelle erwähnt werden sollen.

Zu S. 441_1. *ΝΟΥΣ* = 66 ist doch neben *ΚΛΗΙΣ* = 55 im Text der Rhapsodien gestanden. Der zahlensymbolisch gleichgültige Genetiv *νόου*, der mich irregeleitet hat, ist wohl nur Verschreibung. Man kann sehr gut lesen *καὶ κληῖδα νοῦν* (für *νόου*) *προςειπὼν κλεῖν τε αὐτὸν ἐκάλεσε τὸν νοῦν* (für *τοῦ νοῦ*). Jedenfalls ist „Nous" als Epiklese für den Phanes Demiurgos um kein Haar unwahrscheinlicher als das unzweifelhafte *Μῆτις* (cf. oben Nachtrag zu S. 420).

S. 441_2 ist *ΑΝΑΝΚΗ* mit *Ν* zu rechnen, wodurch sich *ΑΝΑΝΚΗ* = 45 + *ΝΟΥΣ* (66) = **111** ergibt.

Zu S. 446_5 cf. CUMONT, TMCM mon. 240, 247 bis.

Zu S. 451 und 464_2 vgl. man die Ṛgveda X, 81_1 (DEUSSEN² I, 1, 136) geschilderte Weltschöpfung durch Opfer.

Zu S. 451_4 vgl. Empedokles DIELS FVS² p. 179 Z. 29: „. . *παρὰ δ'ἦθος ἑκάστου ἐν δὲ μέρει κρατέουσιν* (sc. die vier Elemente) *περιπλομένοιο χρόνοιο*"; cf. ibid. p. 182 Z. 24 ff.

Die S. 453_0 vorgeschlagene Textänderung scheint mir nicht mehr nötig, da ich auf viele Belege für das „Wasser im Mond" aufmerksam geworden bin.

Zu S. 457_9 vgl. Bundahesh c. VI: „der Himmel Açman stellte sich dem Ganamino entgegen, bis Ahura eine stärkere Feste um den Himmel machte, die Frohars der Gerechten und Reinen".

Zum S. 461_6 besprochenen Tanz der Sterne vgl. die Soharstelle bei KARPPE 113 „Dieu lui même danse et tous les astres entrent dans la ronde".

S. 463 Z. 7 streiche „römischen", Z. 11 „des Abendländers", cf. S. 498_{11}.

Zu S. 464_0 vgl. Ibn Gabirol bei Ibn Falakuera 5_{71} trad. KARPPE p. 180: „Dieu a prononcé une parole, dont le sens est imprimé dans l'essence de la matière . . la voix est en quelque sens une matière génerale etc."

Zu S. 467_1. Daß דור als Gottesnamen für Zrvan bei den Semiten verwendet wurde, scheint der arabische Ausdruck „Dahrî" für „Chronosverehrer" zu beweisen, und es ist recht interessant, daß die Lexika den „Dahrî" als Sektierer sehr wohl kennen. So der arabische Kamus: „der Dahrî ist der, welcher die stete Fortdauer des Zeitlaufs behauptet", der türkische Kamus: „Dahrî heißt der irreligiöse, der u. s. w. Tier und Mensch sei dem Grase gleich, nur der Zeitlauf sei ewig." Vgl. oben S. 743_6.

Zu S. 468_9 vgl. den *Αἰὼν κοσμικός* (= עולם) der Phönizier bei Damask. de princ. p. 268 KOPP.

S. 469_0 vorletzte Zeile lies „harranischen" statt „hauranischen".

S. 473_3 Z. 8 lies *κύκλωψ* für *κύκλωπος*.

S. 480 sind die Anmerkungen 2 und 3 den Nummern und der Reihe nach vertauscht. Zu Anm. 2 recte 3 vgl. die Stelle aus dem neuen manichäischen Fragment, Abh. Berl. Akad. 1904 S. 38: „aus Wind und aus Licht, welches aus der Mischung geläutert war, wurden die Lichtfahrzeuge erschaffen".

S. 488$_0$ fünfte Zeile von unten ist *ἴησι* für *ἄησι* zu lesen. Aus der Stelle kann daher nichts für den Zusammenhang geschlossen werden.

Zu S. 489 „*πνεῦμα*“: zuerst bei Anaximenes FVS^2 p. 21 Z. 18 cf. unten S. 675$_3$.

Zu S. 490$_0$ sind die trefflichen Ausführungen von BURNET, Early greek philosophy 56, zu vergleichen, der mir allein das Anaximanderfragment richtig erklärt zu haben scheint. In der *ἐπικράτεια* der Elemente, nicht in der „Sonderexistenz“ der Dinge liegt die *ἀδικία*.

Zu S. 492$_6$. Der albigensisch-manichäische Einfluß auf die Ēn-Sōf-Spekulation der provencalischen Juden ist mir zweifellos, seitdem ich darauf aufmerksam geworden bin, daß in dem Templerprozeß, der den Orden des Manichäismus überführen sollte, fortwährend von einem dreigesichtigen Idol die Rede ist. Vgl. einstweilen KING, Gnostics 401 f., und das seltsame alte Buch VON HAMMERS „mysterium Baphometis revelatum“ im VI. Band der „mines d'Orient“.

Im Zitat S. 494 Z. 15 ist am Schluß das Subjekt *γῆρυς* ausgefallen.

Zu S. 501$_8$ vgl. Anaximander FVS^2 p. 19 Z. 32 „*τρόχου δίκην περιδινεῖσθαι τὸν κόσμον*“.

Zu S. 502$_1$ vgl. unten S. 645$_1$ über GOMPERZ' und FURTWÄNGLERS gleichsinnige Meinung.

S. 506$_2$ Z. 11 lies *ΑΘΑΝΑΤΟΣ* (76), nicht (72). Die ganze Rechnung ist natürlich richtig, nur die eine Zahl ist verdruckt.

Zu S. 508 f. hätte ich auf die entscheidenden Berichte des Megasthenes, Aristobul, Onesikritos und Nearch bei Strabo XV, 1, 58 ff. S. 712 ff. hinweisen sollen, die bei der Ankunft des Alexanderheeres in Indien den Glauben an eine alldurchdringende Gottheit wie die des Heraklit (d. h. natürlich „Mañtra in Kâla“ S. 498$_{11}$, wie der *Λόγος Αἰών* des Heraklit, unten S. 749$_{7.8}$), die Seelenwanderung wie bei Pythagoras und Plato, die fünf Elemente wie bei Aristoteles, die Tabus gegen Fleischopfer wie bei Empedokles, kurz das ganze Kâlasystem, zu ihrem Staunen bereits vorgefunden zu haben erklären. Damit ist die Hypothese griechischen Ursprungs für das Kâlasystem rund abgeschnitten.

Zu S. 516. Als genaues Gegenstück zu der trapezuntischen und der lykischen Legende vgl. man noch bei KING, Gnostics^2 p. 423, den Bericht des Math. Paris. über die Zerstörung des britannischen Mithräums von Verulam durch Ealdred von St. Albans (Gesta abb. S. Albani ed. RILEY I p. 25): „spelunca subterranea, quam quondam Draco ingens fecerat et inhabitavit in loco, qui «Wurmenhert«“ (vgl. das *Δρακοντοπηγαδόν* von Trapezunt) „dicitur, in quantum potuit explanavit“. Also auch hier lebt das Zrvanbild des mithräischen Speläums in der Volksphantasie als furchtbarer Drachen fort.

Zu S. 519$_3$ ad vocem „eine Löwenmaske“ in der vorletzten Zeile überm Strich. Eine solche Darstellung des Aiōn durch eine „facies sola“ ist vielleicht eher in dem Onyxcameo bei KING, Gnostics^2 pl. N Nr. 1 cf. p. 446 erhalten, der ein Pangesicht zeigt, in das ein Löwe, ein Adler und ein Delphin kunstvoll mit hineinmodelliert ist; demnach ein Gesicht, das als wirkliches *τετραπρόσωπον* den Menschen, den Löwen, den Adler und den Fisch (cf. oben S. 431 und 395) vereinigt.

S. 527 in der Seitenüberschrift lies *διαδοχαί* statt *διαδοχία*.

Zu S. 534$_6$ cf. Lykophron Alex. 1192, der Zeus „*ἄνακτα τῶν Ὀφίωνος θρόνων*“ nennt.

Die S. 535$_2$ zitierte Sophoklesstelle ist Ajax 646.

S. 545 Z. 22 lies *διαδοχή* für *διαδοχία*.

S. 549$_5$ lies *κύκλωψ* lür *κύκλωπος*.

Zu S. 551 letzter Abschnitt vgl. auch Pindar Nem. 6 „*ἕν ἀνδρῶν ἕν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν μητρὸς ἀμφότεροι*“.

Die S. 557$_9$ vorausgesetzte wortmystische Verknüpfung von *ψυχή* und *ψυχρός* ist tatsächlich für Hippon, Diels FVS^2 p. 224 Z. 17, belegt.

S. 575$_3$ lies 567$_4$ für 557$_4$.

Zu S. 586$_1$ dritte Zeile: siehe den Text CT XVI pl. 42—49; Jastrow, Religion der Bab. I, 363 ff.; statt „Palme" steht „Kiškanubaum" im Original; „Palme" ist willkürlich, ebenso die Vorstellung „den Ozean überschattend"; irgendwie ist allerdings vom apsū die Rede. Zur goldenen Weinrebe des Xerxes erwähnen die angeführten Quellen auch eine ebensolche Platane (cf. oben S. 181).

Zu S. 614$_1$ vgl. vor allem Dimešqî bei Chwolsohn, Ssabier II p. 381, über den „Tempel der ersten Ursache" bei den Heiden von Harran, „der eine runde Mauer bildet" — also so wie der kosmische *τοῖχος* bei Parmenides —; „und er ist geformt wie eine Halbkugel, die auf der Erde nach der Weise eines aufgeschlagenen Zeltes angebracht ist". Der Tempel ist so orientiert, daß die Sonne „täglich (?!) durch ein besonderes Fenster auf-, durch ein gegenüberliegendes untergeht". Im ganzen hat der Tempel 48 Fenster, 24 auf der Morgen-, 24 auf der Abendseite. Die Zahl 48 = *ΑΩ* weist auf griechischen Einfluß, was in der Spätzeit von Harran-Karrhae-Hellenopolis nicht wundernehmen darf, zumal hermetischer und orphischer Einfluß auf die Harraniten, die Adsimûn (*Αγαθοδαίμων*), Hermes und „Orâfi" (= *Ὀρφεύς*) als Propheten verehrten, unzweifelhaft ist.

Das S. 616$_3$ erwähnte Fest der „Geburt des Aiōn" in Alexandria wird als „ʿîd mîlad az-zamân" „Fest der Geburt der Zeit" auch in Ibn Waḥšia's Agrikultur der Nabatäer (Chwolson Ssabier II, 911) als babylonisches Fest am 24. Kanun erwähnt.

Zu S. 620$_2$ vorletzte Zeile vgl. Vogelstein-Rieger, Gesch. der Juden in Rom S. 18.

Zu S. 622$_3$ vgl. Sap. Sal. 9$_8$: *εἶπας οἰκοδομῆσαι ναὸν ἐν ὄρει σου . . . μίμημα σκηνῆς ἁγίης ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς*" (vgl. oben S. 601).

Zu S. 625$_3$ vgl. das syr. „Buch der Biene" S. 8 ed. Budge „heaven is like a roof to the material world, a floor to the new world".

S. 627 Z. 1 lies Acta Archelai **13**: *„τὸ τεῖχος τοῦ ἀνέμου καὶ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ ἀέρος καὶ τοῦ ἔσωθεν πυρός"*.

Zu S. 752$_1$. Ebenso wie bei Schahrastani von einer *μετενσωμάτωσις* des Makrokosmos, ist auch schon im Ev. Matth. 19$_{28}$ statt vom Weltuntergang oder der *ἀποκατάστασις* von der *παλιγγενεσία* der Welt die Rede.

Die entscheidende Bestätigung für die von allen Seiten her zu erschließende Tatsache, daß die babylonischen und assyrischen Könige als erste den Himmelsmantel getragen haben, finde ich endlich in der neuesten Lieferung von Morris Jastrows Rel. d. Bab. und Assyrer II, 479. Es heißt nämlich in einem Brief (Thompson Nr. 151) des Astrologen Nebo-šūm-iškun mit Ritualvorschriften für den König: „am 16. Tag stelle man einen Ochsen vor Nebo auf, den Ochsen schlachte er. Am 18. Tage ziehe er das AN-MA an etc." Nun ist aber ANMA, wie Jastrow a. a. O. Anm. 2 richtig bemerkt, zweifellos = nalbaš-šame = „Himmelskleid", worüber oben S. 93$_3$ und N oben S. 758 zu vergleichen ist.

Alphabetisches Sach- und Namensverzeichnis.

(Maßgebend ist nur das lateinische Alphabet, ω und o, š, s, ṣ, k etc. sind nicht getrennt; N verweist auf die Nachträge.)

Aaron, kosm. Hochpriesterkleid d. — 19$_3$.
Abraxas 413$_0$.
Abstraktion, Tiefstand d. — bei den Semiten 743.
Achaemeniden, Inschriften d. — 537$_3$, 538 f.
Acherōn, sem. = Westfluß 484$_4$.
Achilles, Panzer, gestirnter d. — 85$_2$.
Schild, kosm. d. — 209, 309 ff.
Verhältn. d. — zu Agamemnon 534$_7$, 545, 548$_5$.
Adam kadmōn 409$_8$, 451$_5$.
ἀδιχία, kosm. 489$_4$, 668, 671.
Aditi = Unendlichkeit, ind. Gottheit 497$_7$, 745$_3$.
Adler auf dem kosm. Baum 577$_3$. 580$_0$, 583$_2$, 590.
Kampf d. —s mit der Schlange 578$_4$.
— als Mondsymbol 577$_3$.
— Sternbild 428$_{3.\,4}$, 504$_0$, 593$_0$.
— -szepter 583$_3$.
Adrasteia (s. Ananke) 381$_{13}$ N
— Ἀδρήστεια 652$_2$.
Kult d. — durch die „Weisen“ 663$_5$.
— bei den Hermetikern 736$_5$.
— = Kybele 391$_2$ N, 724$_2$.
Adrasteia πηγή 726$_{15}$.
— schenkt Zeus die Weltkugel 701$_0$.
Ägis, gestirnte, der Athene 77$_5$, 83 ff.
Äpfel, zwei = Sonne und Mond 520$_6$.
Aera Cura (s. Hera Korē) 564$_1$.
aeterna dea, luna, terra 373, 536$_4$, 746.
aeternus caelus 373$_1$, 536$_4$.
A-GAN (s. ὠγηνός) 202$_1$ N.
agānā N 202$_1$.
Agamemnon, Verhältnis d. — zu Achilles 534$_7$, 545, 548$_5$.
Agasthya, Zeugung d. — 482$_3$.
Agathe hl., alberi di cucagna d. — 147$_2$.
— = Bona Dea 141 ff.
Brautwebe d. —, Penelopenmotiv 133.
Brote d. — 149$_5$.
abgeschnittene Brust d. — 149$_6$.
Kult d. — bei den Ungläubigen 145$_1$.
— Euphemismus für „Damia“ 142 f.
Festtage d. — 146.
Legende d. —, ein alter Mythus der Kore-Penelope 147 f.
Agathe, sizil. und maltes. Legenden d. — 132.
— webt bei Nacht 134$_6$.
— trennt bei Tag auf 135 oben.
Agathodaimon - Chnuphis, hermet. Offenbarungsgott 393$_1$, 570$_5$.
— in Pseudo - Zoroasterschriften 574$_5$.
Agni, Blitzkleid d. — 108$_4$.
— = Kâla 498$_{16}$.
— zerreißt die Nachtwebe 101 Nr. 31 u. N.
— = Sonne 134$_2$.
Agû, Epiklese d. Sin (s. Tiara) 174$_3$.
Ahnen- und Herrscherkult als Wurzel des Götterglaubens 236.
Ahriman 95.
— mit Ahura aus dem Ei des Zrvan entsprungen 417, 507$_7$, 542, 548.
Aufstand, siegreicher d. — 529$_1$, 531, 542.
— gefesselt 534.
— chthonischer Gott 416$_2$.
Größenmaß d. — 530.
„Nachwissen“ d. — (s. Epimetheus) 514$_2$.
— griech. Pluton genannt 421$_2$.
— schlangenartig 530$_1$.
Vertrag mit — 530$_0$.

Ahriman, weiblich 420₁, 729₈.
— zwiegeschlechtig 420₁ N.
Ahuna Vairya 750₅, 751.
Ahura Mazda (Ormuzd, Hormisd) 466₃.
— aeternus genannt 373₁.
— mit Ahriman aus d. Ei d. Zrvan geboren 417.
— allwissend 514₂.
— = Anšar 367₅.
— = Aššur 366₃, 367₆.
— = אור 367₀.
— mit Baʿal Samēn verschmolzen 62₂, 367₆.
Blitzkleid d. — 108₆.
— Himmelsgott (s. Diav) 366₃.
— mannweiblich 414₃.
— *Μέγιστος* 377₅.
— in der Sonnenscheibe 365 Fig. 45, cf. 583₅.
— im Sternenmantel 94 Nr. 15.
— = der Wissende 366₃.
Aiōn 102₃, 212₅, 651₁₁.
— = *ἀεὶ ὤν* 409₀, 735₈.
— allumschließend 462₀, 729.
— *ἄπειρος* 422 f., 460, 472, 475, 477₂, 482, 491, 499, 649₅, 696, 745.
— *αὐτόσπορος ποιμήν* 388₇.
— baut den Wagen des Zeus 387₁₅.
— bei Anaximander 423₂, 506₂, 650₂.
— bei Anaximenes 675₄.
— bei Epimenides 714₁₂.
— bei Empedokles 690₈.
— bei den Hermetikern 736₄.
— bei Heraklit 507₁, 693₃, 694, 700₆.
— bei Pherekydes? 650₃.
— Erzeuger des Chronos 462₀, 729.
Etymologie des Wortes — 707₅.
Aiōn-*Εἱμαρμένη* 695.
— *ἑλισσόμενος* 408₂, 676₁.
— *ἑρπέτης* 408₂.
— *γέρων* 543₅, 617₄.
— = Ḥḥw 745₅.
— = Janus 442₁, 469₃, 746₆.
Λόγος- — 699₇, 707₅.
Mantel, kosm. d. — 212 f., 226, 230.
— Ophiūchos 439₈.
— *παῖς παίζων* 507₁, 693₈, 694₅, 700₆.
— = *πνεῦμα* 675₉, 676₁, 714₃.
Schlüssel d. — 440₅.
— Sohn des Chronos 396₅, 409₀.
Unterschied d. — von Chronos 408₃ N.
— = Zeus 695, 735₁₀.
Αἶσα ὑφαίνεται 246₀.
Aithalides bei Pherekydes v. Syr. nicht erwähnt 345₂.
Αἰθήρ (Aether)
— = אור 360₁.
— *δῖα* 358₃.
— bei Empedokles 691₄.
— bei Euripides 552₂.
— geschmolzen 655₄.
— bei Hesiod 359₄.
— bei Homer von *ἀήρ* unterschieden 539₃.
— Ohr der Gottheit 689₆.
— als *πέρας* 653₁₀, 687.
Seele aus — 554₁.
Seele zum — zurückgekehrt 555₅.
— unermeßlich 689₈.
Zeus = — bei Orpheus 360₈, 650₅, 653; bei Pherekydes 348, 358₁, 359 ff., 539, 650.
Akmōn = açman, iran. Himmelsgott 457₉.
Akrisios = Kronos 544₃.
Akusilaos 359₅, 647₄, 719₂.
Alanus de Insulis 53₃, 120₁.
Alchemistische Schriften 328₁, 524₄, 567 f., 571, 691₂.
Ἀλήθεια, Buchstabenschema d. — 675₈.
— kosm. 722₆.
Alexander d. Gr., Mantel, kyprischer d. — 16₂, 39.
Weltkugel d. — 493₁.
Alkistenes, kosm. Mantel gespendet v. — 33 f., 57.
Allegorik 637₃.
Allerleirauh, Mantel 80, 246₂, 522.
allmächtige Götter 728₁, 746₁₁.
Allsamenbaum, pers. 575₂. ₅.
Alphabet, semit. Vorbilder des indischen —s 736₁.
Alphabetzauber 675₆.
Altar, kosm. 609₁.
— im Mittelpunkt d. Welt 461₆, 465₁.
— vor Zrvan 445 f., 447₃, 462₀.
Ἀμαία 141₈.
Amaterasu, japan. Sonnengöttin 585 f.
Amazonenbeute enthält den delphischen Sternenmantel 156 f.
Doppelaxt d. — 152.
— etym. = *ἀ-μάζονες* 150₅.
— = Hierodulen d. Göttermutter 150₇.
Prostitution d. — 151₃. ₄.
weiße Roße d. — 152.
— Töchter der Harmonia 159.
Ambrosische Felsen 576₅.
amâtu babyl. (s. Wort) 222₁, 749₁₁.

Amelēs, Jenseitsfluß bei Platon 482₁.
ἀμνοσκοπία, orph. 687₉.
'amr = λόγος in südarab. Inschriften 222₁, 751₅.
anaghrô raoçaô „anfangsloses Licht" 506₄, 537₃, 538, 745.
Anahita = die „Vollbusige" 537₃, 737₃.
Anakalypterienfeier in Eleusis 125₂.
— -geschenk 126₃₋₅, 563₅.
— bei Pherekydes 198, 600₃.
— in Sizilien 125.
— am 3. Tag der Hochzeitsfeier 599₅.
Anankē Adrasteia 390, 652.
— = Aithēr 415₄.
Kult d. — durch die „Weisen" 662₁.
— -Dikē 441₅, 689₁₃.
— bei Empedokles 690₁₃.
κύκλος — ς, Erlösung vom 559.
mithräischer Kult d. — 415₅.
— und Νοῦς 441₂, 707₁.
— = Νύξ 652₀.
Spindel d. — 98₄, 391₄.
— Syzygos des Chronos 390 ff., 437₂, 651₁₆, 717.
— bei Thales 662 f., 665.
Thron d. — 98₃, 300₁, 391₃.
— als Umkreis d. Himmels 469₃, 694₉, 701₂.
ἀναθυμιάσεις, kosm. bei Heraklit 485₁.
Anaxagoras 109₅, 110, 553₃, 635₁, 638₁, 707.
Anaximander 90₃, 109₅, 364₁, 365₂, 423₂, 440₆, 459₂, 462₁, 463₂, 480₃ (₂), 489₄, 490₀, 491 f., 501₃, 631₆, 642₁, 646₄, 650, 661₂, 665—674, 689₃, 731₉, 735₄. ₈, 739₆, 740₂.
Anaximander, Anthropogonie b. — 671 ff.
ἀρχή b. — 459₂, 667₃.
Attribute des Χρόνος-Αἰών b. — 506₂, 666₃.
— Gewittertheorie d. — 109₅, 671₅.
— angeblich älter als Pherekydes 646.
Relativität der Richtungen b. — 670.
Stil d. — 666₁.
Tracht d. — 632₁.
Urqualitäten b. — 460₄ 668₅.
Urschrift d. — 666₁.
Weltbildung b. — 669.
Weltei b. — 524.
Anaximenes 94₄, 110₃, 630₅, 664₂, 674—678, 707₃, 714.
Gewittertheorie d. — 678₂.
Stil d. — 666₁.
Anthropogonie des Anaximander 671 ff.
— bei Euripides 551₂, 552 f.
— und ἱερὸς γάμος bei Pherekydes und den Orphikern 551 ff., 659.
ἀντίμιμον πνεῦμα 561₁.
ἀντίμιμος δαίμων, πρόδρομος 561₂.
Antizrvanismus 408₅, 536 ff., 601₁, 735₇. ₁₀. ₁₁, 736.
Antonius hl., Verklärung d. — im Sternenmantel 298₁.
ἄντυξ (s. Schild, kosm.) 415₄ N, 469₃, 661₂.
Anu, Symbol d. — 367₃.
Zahl d. — 740.
Anunaki, fackeltragend (s. Kyklopen) 541₅.
ΑΩ, Symbol d. — 464₀, 478₄, 702₄, 705₁.
Apam Napat, Wassergott d. Mithriasten 455.
ἀπαύλια 597₁.
ἄπειρον bei Anaximenes 666₁, 675.
— ἐπεισάγεσθαι χρόνον ἐκ τοῦ — -ν 422₁.
— außerhalb der Himmelskugel 422₁, 686.
Apfel im Hochzeitsritual 125, 566₂. ₃.
— kosm. (s. Weltkugel) 493₁, 520₆, 631₈.
Aphrodite Aphakitis 381₃.
— von Aphrodisias, Kultbild d. — 68₆.
— δευτέρα der Orphiker 649₂.
— σκοτία, νυκτερίνη 391₇, 514₁.
Apokalyptische Bilder im Mantel Heinrichs II., 25.
— — im Mantel Ottos III., 23 f.
Apokatastasen der Welt 452₂. ₃, 490₃, 508₆₋₈, 568₉.
Apollon (Apala) v. Amyklae, χιτών d. — 56₁, 76₅.
— = Daphnis 511.
— vom Drachen getötet 514₉.
geflügelter Dreifuß d. — 613₄.
— hyperboräischer = Pythagoras 681₂.
καλύβη d. — 613₂.
— Λόξιας 437₆ (s. obliquitas Zodiaci).
— Lykios 511₄, 514₅.
— lykischer Gott 58₁ u. N.
— Μοιραγέτης 59₂. ₃, 76₅, 289₁.
— offenbart die orphische Kosmog. 259₃, 681₆.
— Phanaios 511₄, 514₄, 747₇.
delphischer Sternenmantel d. — 58₄, 107₇.

Apollon, geflügelter Tempel d. — 613 3.
Thronwechsel d. — mit Dionysos 75.
— Vater oder ἐραστής des Orpheus 681 3–5.
ἀπορροή, kosm. 729 7.
Apotropaia, Sonne und Mond als — 84 2.
Arā, armen. Gott (s. Ēr) 97 2.
Arachnē, sem. Etym. (= Weberin) 246 0.
ἄραφος χιτών (s. Rock hl.)
„ara genesis", in mithr. Inschr. 729 5.
ἀραίωσις (s. πύκνωσις) bei Anaximenes 676.
ἀρχή, Begriff und Entstehung des Problems 459.
ἀρχὴ ἄπειρος bei Anaximander 525 0, 667 2.
ἀρχὴ μέσον τελευτή, lunares Zahlensymbol 341 2, 478 4.
— bei Thales? 662, 663 3, 665.
ἀρχήτυπον der Welt 223 4.
ἄρχων δίσχου 365 3.
Ardibehešt, Amšaspand 534 2.
Ardviçoura, Göttin pers. himml. Quelle d. — 381 4.
Argaman = Weber 167 2, 226 7, 235.
ἀργὴς χίτων 105 Nr. 39, 347 5, 654 8. 715 1, 728 12.
Argos bewacht die Iō 545.
— sternleibiger Himmelsgott 79 4.
— im Sternenmantel 79 4 N.
Ariadne, Krone (Kranz) d. — 73 9, 176 5.
ἄριστον τὸ als Urprinzip bei Pherekydes 361, 371, cf. 538, 559 1.
Aristoteles über Orphiker und Pythagoreer 708 4.
Aristoxenos über pythagoreische Gebräuche 688 3.
— über „Zaratas" als Lehrer des Pythagoras 729 8, 734 3.
Artemis = ἄρταμις = Schlächterin 138 0.
— Χιτώνη 178 6.
— als Göttermutter 724 2.
— im kosm. Kleid 67 f.
— Idol von Massilia 68 4, 721.
ʿarûs, syr. = Bräutigam = Zeltbauer 597 4.
Aster(ios) Gigant 78 3, 79 6, Haut d. — 79.
Zeus — 72 5, 260 2.
Aššur, Epiklese des Mondgottes 368 4.
— in der Flügelscheibe 366 N.
Astralgötter, unter freiem Himmel verehrt 608 4.
Astralreligion, semitische 737 ff.
Astralzauber 261 6, 585 f.
Astrampsychos, volksetym. = Zoroaster 573 3.
Astrochiton, Bēl — 66 3, 75 1, 93, 172, 174 2, 255 ff., 259, 576, 746 3.
— = Astraios? 260 2.
Astrologen, Sternenmantel d. — 3, 189 7.
Astrologie der Babylonier kennt keine individ. Prognose 496 4.
griechischer Einfluß auf die indische — 496 5.
ἄστρων χοραγός 261, 461 6, 618 2.
— = Baʿal Marḳōd 461 6, 722 f.
Atar, Feuergottheit der Mithriasten 455.
Atargatis, Psephos des Namens 728 8.
Atargatis = τόπος θεῶν bezw. τόπος + χρόνος 469 0, 616 8, 746 10.
Atharvaveda, Datierung zweifelhaft 496 6.
Athbaš 675 8.
Athem der Welt 678 11, 686 2.
Athemzauber 54 0.
Athene von Ilion, Peplos d. — 56.
— im Sternenmantel 77.
ʿAthik jomîn, aram. Gottesnamen für Zrvan 474 0.
„Atlas", Typus d. — in mithräischen Bildwerken 526.
ἄτρακτος Ἀνάγκης (s. Spindel) 98 4.
Attis, ἄχουσμα ʿΡέας 190 2 N.
— Ἄνθρωπος 524.
— bäumchen (s. Φθείρ) 65, 179, 276 2.
Etym. v. Chattu-Kotys- — 169 f., 746 3.
— von Kybele verstümmelt 511.
— = Mēn 63 4.
Pinienzapfen d. — 413 0, 468 5.
— als Polgott 746 6.
— buhlt mit Sagaritis 511.
— im Sternenhut 63 f., 64 1, 677 6.
— im Sternenmantel 63 5.
— als Umfang der Welt 746 7.
— = עתי 63 4, 746.
— = עִתִּי 413 0, 468 4.
ʿAud = „Zeit", angebliche arabische Gottheit 467 1, 483 2, 743 6.
αὐδή des Schöpfers, angerufen 698 1, 751 3.
Augen der Gottheit 689 6.
Autochthonenmythen 552 5.
Automaten bei Pherekydes 551.

avyaktam 506₅, 748₈.
Ἀὐξέσια-Ἀζέσια 141₈.

Baʿal Šamen = Ahura Mazda 62₃.
— = Anšar 367 f.
classischer Kunsttypus d.—? 65₅.
— = Coelus-*Οὐρανός* 65₃.
hellenistischer Kunsttypus d. — 65₃.
Sternenmantel d. — 65 f.
Baʿal Marḳōd (*κοίρανος κώμων*) 461₆.
Baʿal Tars 583₃.
Babylon, kosm. *θόλος*, in der Königsburg von — 614₁.
Badhaus, kosm. 623₅.
— über der Welteiche 604₇.
Bärin, Weib des Putiphar — genannt 285₀.
Bahram, (Verethragna) Windgott 534₄.
Baḥtəm, altiran. Schicksalsgottheit = Zrvan 415₁, 490₀.
Baithyllkult 723₇.₈.
Bakchylides, orph. beeinflußt 391₅, cf. 717₃.
„banâ ʿa laihâ", arabisch. Hochzeitsritus 596.
„Band des Himmels und der Erde" (s. Dur-an-ki u. mithra) 99₃, cf. 419₃—₆.
— „großes" (markasurabbu) 160₂, 178, 418.
barnstokkr 595₂.
βασίλεια οὐρανοῦ (šarrut šamē) 622₄.
Basilisk, Sternbild d. — 439₂.
Bathykles 335₄, 732₃.
Baum des Adlers 577₃, 590₄.
— brennender 276₄, 577.
— kosm., in Delos 577₂.
— der Erkenntnis 570₆.
Baum hl., Gebären unter d. 595₂.
— goldener, mit Edelsteinen 586₁ N.
— (Giš), bab. Ideogramm für „Himmel" 575₅.
— Ilpa 604₆.
Kleider am hl. — aufgehängt 181₂.₄, 586, 591.
— kosm. 326₀ N, 575₂, 605₃.₄; bei Philon 575₅; im Sōhar 604₂; in d. Veden 604₆.
— metallener 590₁.
— als Sternbild N 276₄.
— als Träger der Erde (s. Eiche, geflügelte und Weltbaum) 325 N.
Baumbekleidungsfest, babylonisches 592 f.
— japanisches 586.
— persisches (Mithrakana?) 181.
„Bedeckung", rit. der Braut 599₆.
Bēl arḫi = *Μητούρανος* 286₂ N, 744.
— Astrochitōn 66₃, 93.
ἐννύχιοι χίτωνες d. — 93, Nr. 13, 301₃.
— breitet das Gewand des Himmels aus 66₁, 92₄—₆, 172₃.
— im Gigantenkampf 541₅.
— paššuri 521₂.
Bella de' sette veli 86₃, 102₂.
Bellerophon, Etym. des Namens — 514₈.
Bellona, Göttermutter als 151₅, 490₀.
Bendis 160₁.
„Berge des Auf- und Untergangs der Sonne" 628₃.
„Berghaus" der Welt 621, 627₁₀.
Bibliothek, alexandrin. Übersetzungen orient. Religionsurkunden in d. — 560, 572₁.
Biene, göttliche — 158₇, 278₃—₅.
— und *λόγος* (דבר-) 278₃, 463₂.
Bildopfer 217₂.
Bildungsreisen, angebl., der griech. Weisen 638, 644.
Bildzauber 222 f.
Psychologie d. — 234.
Schöpfung der Menschen durch — 233₅—₇ N.
Weltschöpfung durch — 233.
Blase, kosm. im Urwirbel 476₆, 508₁, 654₅, 655₁, 669₃, 675 f., 686 f., 748₁₁.
Blauhütchen, Bezeich. d. „Wilden Jägers" 102₀.
Blitzkleid 108 f.
Blüten und Früchte des Lebensbaumes als Apotropaia 30 u. N.
— kosm. umgedeutet 31 f., 520 f., 520₆, 566₁, 570₆.
Mond als — und — 520₂.
Boghazkiöi, Keilschriftfunde v. — 62₄, 509₂, 515₁, 734₅, 735₃.
Bohnen, tabu 680₃, 692₁₀, 729₈.
Bona Dea = *Ἀγαθὴ θεά* 141₄.
— Cereria 143₂.
— *Διονύσου μήτηρ ἄρρητος* 143₁₀, 721₈.
— Kunsttypus, Mythus, Mysterien d. — 143.
— oclata 144₄.
— „sancta" genannt 143₁.
— Sevina 143₃.
bōr = Brunnen = Grab = Unterwelt 278.
Bräutigam baut selbst den thalamus 598.

Brahma aus dem Ei geboren 412₂.
— svayambhû 499₁₂, 656₂.
Brautbad 379.
Brautbaldachin 597₅.
Brautgabe (s. Anakalypterien).
Brautgemach, unterirdisches 123₂, 124₅.
Grab als — 144₆.
Brautmaie 599.
Brautraub, auf dem Wagen 123 f.
Brautwebe 129 f., N 129, 721, 754.
— der hl. Agathe 132 ff.
— in Neapel 130₁.
— der Penelope 131 f.
— bei Pherekydes 195 ff., 591₅.
Brautwoche 599₄.
Brautzelt 31₁, 596—599.
— der Ba'alti 600₅.
— himmlisches, Erbauung d. — 601—603.
— der Sonne, von El gebaut 601.
— von Zeus gebaut 600₅.
Brontin von Metapont 115₁, 531₅, 687, 711₇, 721₉.
Zahlensymb. Namen d. — 684.
Bronzepfeiler des Tempels von Jerusalem 48, 624, 629₂.
Brüten, kosmogonisches 53₁₀ f. u. N.
Buchstaben des Alphabets, kosm. Bedeutung 464₀, 701₅, 749₉.
Buchstabenschrift der Griechen 356; 644.
semit. Ursprung d. — 742.
burûmu bab. = Himmelsgewebe 227.
sitir — = Schrift im Himmelsgewebe 191₃ u., 254₅.
Busenopfer der Amazonen 150₅.
— der Kybelepriesterinnen 150₂ f., 721.
— bei den Skopzen 150₁ N.
βύθος ἄπειρος 397₁ N, 654₃.
Byzanz, Hofzeremoniell v. 35 ff., 37₄.

Caduceus auf orient. Denkmälern 434₁ N.
Flügelhut auf d. — 582₃.
orphischer *λόγος* über die Entstehung d. — 434 ff.
— auf einer altbabylon. Vase 434.
— als Weltachse und Feuerbohrer 434₂, 578₂, 581₂—₅.
Caelestis (s. Tanit).
camera, coeli imago 614₂.
cappa rubea der Päpste 19₃.
Cardinalpunkte und Elemente 451₅, 480₈.
— und Himmelsflüsse 480₈.
Celsus, afrikan. Gegenkaiser, Erhebung d. — 43 f.
— im Mantel d. „Himmelskönigin“ 44.
Chaldaica oracula 300₁, 382₀, 382₁ N, 397₁, 592₀.
Cham, Ahnherr der Phönizier 329₀, 576₂, 579.
— = 'Amm 384₁.
Bedeutung des Namens — 328₁, 566₈.
— als jüdisch-hermet. Dialogfigur 567 f.
— = Hermochymios 328₁, 567₀. ₃. ₄.
— -Nebo 567₄.
— castriert den Noah 225₃, 384₁.
— benützt „Orpheus“ 571.
— citiert Parmenides 571₂.
προφήτεια d. — 321₁; Fragmente aus d. — — — 568₄.
Cham als pseudepigrapher Autor 566₈.
— alchemistische Schriften d. — 568₁. ₃. ₄—₇, 579.
— schriften, aramäische 567₄, 575₃.
vorsintflutliche Inschriften d. — 568₉.
— = Zoroaster 568₇.
χάος ἀπείρου αἰῶνος 477₂.
— = *χάσμα* 478₁.
— von *χεῖσθαι* abgeleitet 477₁.
— bei Hesiod 648₀.
— = *μήτρα* 397₁, 507₆, 653₃.
— bei Orpheus 653₂.
— bei Pherekydes erwähnt 477₁, 657, 658₁.
— bei Pythagoras 687.
— = *τόπος* 652₅.
Χημι = *Αἴγυπτος* 328₁, 567₁.
Chemie (s. Cham), Bedeutung des Wortes 328₁, 567₃.
Chimarja (-Chimareus), älteste Bilder d. — 511₄.
— vulkan. Feuer und Quelle d. — 512₆.
— Fluß und Berg 512₆.
— polymorph. lyk. Gottheit 510 f.
— in Lykien lokalis. 512₄.
— prähist. Mithräen auf d. — -berg 515₁.
— Stammesgottheit der Gimirri 513₂.
Tötung d. — 515 ff.
Chitōnē, Artemis 178₆.
Chlamydia, alter Namen von Delos 165₄.
chlamys coccinea der Päpste 19₃.
Chōmas Bēl (s. Cham) 567₅.
Χώνη, kosm. Schmelztiegel 448₆, 654₂.

χρεών = Schicksal bei Anaximander 489 4, 667 1.
— bei Heraklit 490 0, 695 1.
Christusbilder, regelmäßige Bekleidung d. — 184 3.
— als Korngott gemartert 148 4.
Rock, hl. d. — 184 ff.
— im Sternenmantel 86 2.
Chronos (s. Kronos).
— ἀγήρατος 392 3 N, 422, 423 2, 491, 519, 649 4, 737.
— mit Ananke - Adrasteia gepaart 390 f., 396 4, 397 1, 414 8, 437 2, 536 1, 651 16, 748 1.
— ἅπαξ ἐπέκεινα 423 1 N.
— bei Bakchylides 391 5, 717 3.
— bei Diphilos 387 12.
— bei Euripides 387 7.
— bei Heraklit? 387 2, 469 3, 693 8.
— bei Hieronymus und Hellanikos aus Wasser u. Erde entstanden 393 1, cf. 394 1, 536 5.
— bei Kritias 388 5.
— bei „Linos“ 387 1, cf. 708 2.
— bei Pherekydes 330.
— bei Pindar 386 2, 387, 387 4.
— bei Simonides 387 5.
— bei Sophokles 386 1, 535 2. 649 4.
— bei Thales 662, 663 4, 665.
Beschreibung des orphischen — 394 ff., 494.
— calvus 543 5, cf. 383 3.
Catasterismus d. — 395.
— δόλιχος 408 5.
— drachenleibig 387 10, 389 f., 425.
— dreiköpfig 394.
— = τὸ μὴ δῦνον 389 1, 663 4.
Eifersucht d. — 543 5.
Chronos ἐκροή d. — 388 6, 464 3, 481 1, 482, 488, 498 7, 707, 753.
magische Epiphanie d.— 744 1.
— erzeugt und vernichtet 535 2 N.
— ἑστῶς 478 4, 500 3.
— erzeugt Feuer, Wasser und Wind 330, 354 2, 378, 443, 453, 562 4, 644 6, 748 4, 753.
— γέρων 543 5, 617 4.
Gewänder, kosm. d. — 387 14, 505 4, 651 8.
— als Gewittergott erklärt 644 6.
— als Greis 392 2.
— = Herakles 387 11, 394 1, 517 f.
— später als der Himmel entstanden 408 5, 500 4.
— als Kind 392 2.
— = κίνησις τοῦ ὅλου 541 2.
— löwenköpfig 387 8, 394 1.
— lunar gedeutet 478 4, 479 0, 535 2, 549, 657, 747 2–5.
— μακρός 535 2 N.
— offenbart die Maße der Welt 414 1.
mithräischer — (s. Zrvan).
— mit Nyx gepaart 391 5, 717 3, 747 9.
— phönizischer, Kult in Sidon 466 8, 736 2, 744.
— als Polgott 388 ff. N, 746 6.
— προμηθεύς 513 4, 663.
Samen d. — 330, 444, 464, 519, 562 4.
Säulen d. — 392 5.
— als äußerste Sphäre der Welt 469 3, 471 2, 694 9, 701 2, 746 8.
— stierköpfig 394, 427.
Szepter d. — 407 2.
— τέκτων oder τεχνίτης 110 Nr. 52, 387 12.14, 412, 538, 600 9, 651 4, 728 5. 6.
Chronos strömt aus der Unendlichkeit in die Welt ein 422 1, 462 0, 655 1.
Wagen, kosm. d. — 387 15, 388 2, 430 f. N.
— webt und stickt 105 Nr. 39, 110 Nr. 52, 347 5, 387 14, 391, 536 6, 538, 600 9, 651 4, 728 10.
— Weltbeherrscher, erster 527 5, 543 4.
— als Weltseele (νοῦς bezw. ψυχή) 441 2, 506 6, 655 1, 676 1, 686, 707 2. 3. 4.
— zwiegeschlechtig 390 f., 545.
Zwillingssöhne d. — (s. Lykos und Chimareus).
Chthonie von Chronos vernachlässigt 548.
— = Γῆ 350 4.
— Gottheit bei Pherekydes 182, 197, 342 f., 525, 539, 657, 746.
— = Hera 351, 526.
Hierogamie d.— mit Eros 375 f.
— zeugt den Ophioneus 546—548.
— als Siegespreis dem Zeus versprochen 548.
Chum (s. Cham) 567 5.
Chusōr öffnet das Weltei 440 6.
Cittlalincue = „die Sterne sind ihr Rock“, mexik. Göttin 92 N.
Claudian 53 2, 118.
— Orphiker? 121 1.
Webe kosm. der Kore bei — 209 ff.
Coelus (s. Baʿal - Šamēn) Tempel d. — müssen hypaethral sein 608 4.
Cola di Rienzo in der sog. Kaiserdalmatik 19 3.

Constantius Gallus, toga picta des Kaisers — 38.

Dachgestirntes (bezw. Decke—e) 611₁, 614₁.₅.
— im ma. Kirchenbau 608₂, 615₁.
Dach kosm. — 619₈, 624₃.
Dahr, al („die Zeit“) häret. Epiklese für Allah 743₆.
Dahrî, arab. = Chronosverehrer 467₁ N, 743₆.
Damia, nefaster Namen der Kore 141.
damiatrix, Priesterin der Damia 141₆.
damium, Fest der — = *ξημία* 141₇.
Danàē, Etym. v. — 544₅.
Daphnis, Epiklese des Apollon *ποίμνιος* 511.
— von Lyke geblendet 511₇.
„Dathush“, altpersisch = „Schöpfer“ 371, 413₀, 537₂.
David = Dōd, Gottesnamen (s. Tamuz) 307₂.
— als Waffenschmied 308₁.
— in der Rüstung des Saul 308 f.
Defloration mit der goldenen Schlange 123₄ f.
δεικνύμενον, Begriff d. — 59₁.
Δελφικὰ γράμματα 683₈.
Demeter heilt Augenleiden 144₃.
— *ἐπωπίς* 139₄.
— Himalis 510₆.
— Kidaria 171₂.
Kult d. — bei den Pythagoreern 711₆ ff.
— *μεγαλόμαζος* und *μεγάλαρτος* 155₇.
— pferdegestaltig 153₅.₆, 158.
πῶλοι, Priesterinnen d. — 153₁.
Demeter, *πορφυρίς* d. — 119₃, 177₃, 285₅.
— = Rheia, orph. 715₇.
Schleier d. — 74₂.
Demetrios Poliorketes, Sternenchlamys d. — 39.
Demiurgie d. Götter, relig.-geschichtl. Erklärung 235 ff.
Dēmiurgos, pers. = Dathush 371.
— bei Pherekydes 371₆.
Demokrit *εἴδωλα* und *δείκελα* bei — 219₃.
Δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν Deutung d. Symbols 617₁.
Dharbagras als Himmelsstütze 605₁.
δῖα χθών 358₆, 565₁.
Diadem (s. Krone) 175₇.
— „des Meeres“, babyl. Sternbild (griech. = Kranz der Ariadne) 176₅.
διαδοχὴ θεῶν 527, cf 440 Fig. 55, 545, 562₆.
Diana vom Aventin, Kopie des Artemisbildes von Massilia 68₄.
Diatessaron, planetarisches — 339₃.₄.
Diav, altpers. Himmelsgott 366₃, 421, 507₇, 526, 535.
**Διρα* = Tag, kret. 358₄.₅.
Δίκη als kosm. Begriff 489₄, 668, 671, 690₁₂.
— = Ankankē 441₅, 689₁₃.
— *πολύποινος* 689₁₀.
— Tochter der Nacht 656₂, 689₁₃.
Δικτυακά 242₂, 731₇.
„*Δίκτυον*“, orph. Schrift 242₂, 243₀, 721₉.
diluvium venti in syrischen Quellen 453₁.
Diogenes von Apollonia 664₂, 678₄.₆.
διώνυμαι θεαί 142₁.
Dionysos (s. auch *ἄστρων χοραγός*).
— *Ἁλιεύς* (s. Fischer) 731₁.₂.
Einkleidung d. — 173₃.
— *ἔνδενδρος* 173₂.
— *κισσοχίτων* 179₂.
— *μητροτρεφής* 680₆.
— im Sternenmantel 76, 256₄.
Thronwechsel d. — mit Apollon 75.
Di-orphos = „göttlicher Fisch“, Sohn des Mithras und der „petra“ 183₃, 411₂, 465₁, 493₃, 710₀, 727.
— isopsēph. mit *ΜΕΓΑΣ ΗΛΙΟΣ* 727.
— mit Pythagoras 683.
Διὸς ἀπάτη 564₈, 648₂.
Dioskuren, mithräische
— aus dem Ei geboren 417₅, 714₁₀.
— = Himmelshemisphären 417₃.
— = Ormuzd und Ahriman 417 f.
Dodekaeder, kosm. 701₄.
Mysterien d. —s, von Hippasos verraten 701₆.
δωδεκάσκυτοι σφαῖραι 701₇.
δώματα ὠγηνοῦ bei Pherekydes 204 f.
Donnerstimmen, mantische Analyse d. — 750₁.
Donnerwort (s. Logos Keraunos) 750₆.
Doppelaxt in der Sonnenscheibe 374₃, N 227₁.
Sternbild d. —, Orion als N 317₂.
— als Symbol des Ramman 374₅.
Doto = דתה = „Gesetz“ 160₂.
Drachen, babyl. 528₆.₇.

Drachen, crista d. —s 439₁.
feuriger — 439₄. ₅.
— als Gestirnbahn 431 f.
— getötet 514.
— -kampf in den Mithrasmysterien dargestellt 516₁. ₂, 528₄.
— -kampflegenden, an Zrvanbilder anknüpfend 516 N.
— -knoten 389₅, 432.
— mit dem Kranz (s. Leviathan) 390₀, 676₁.
— als Milchstraße 432₅, 482₃.
— *οὐροβόρος* 438₆, 439, 518, 568₄, 617₂, 705₄.
— -quelle 516₇.
— als Sonnenbahn 432₅.
— beim Weltbaum 570₄, 578₁, 580₀, 589₂.
Dreifuß, geflügelter 613₄.
— goldener, der 7 Weisen 730 f.
Dreieck (s. Triaden), mit den Seiten drei, vier, fünf 641₁.
Welten im — geordnet 461₆.
dreigeteilter Weg 98₂, cf. 503₁.
δρώμενον, kulturgesch. Bedeutung d. — 752 f.
Begriff d. — 59₁.
— mithräisches, der Elementenzeugung durch Zrvan 445 f.
— des Götterkampfs 533₀.
— des Sternentanzes 722, 723₁.
δρῦς ὑπόπτερος (s. Eichbaum).
Dualismus, eranischer 492₃, 515₆, 539₂, 729₈.
dualistische Anthropologie 559, 560, 660, 720.
Du'l ḫimar = „Herr des Schleiers“ 170₅.
Dur-an-ki (s. Band, kosm.) 99₃.

E, delphisches 490₀.
Edelsteinkleid des Cherub 296₀.
Ea, babyl. Gott, als naggar (= „Zimmermann“) 413₁, 427₂.
ἔγκλισις πόλου und phrygische Mütze 179₁.
Ei, auf dem Baum gewachsen 522₅.
doppelgeschlechtiges — 411₀, 548₄.
— als Mondsymbol 656₂.
— unter d. Weltbaum 523₀, 571₁.
— in Zauberriten 522₅, 754₃.
Eichbaum, geflügelter, bei „Cham“ 571, 575₁.
— aus dem kosm. Ei sprießend 523₀.
Erklärung des Symbols d. geflüg. — s. 591₁.
— als Gegengabe d. Chthoniē für den Brautmantel 600₄.
geflügelter — bei Pherekydes 197, 321 ff., 321₁, 348, 562 f., 571, 580, 584, 646.
hl. — von Romowe 593₂.
brennender — von Sichem 577₅, 581₅.
Eihäutchen, kosm. 111₁ u. N, 522₂, 654₈, 715₂.
Eimer, goldener = Tierkreiszeichen 54₀.
Einkleidung, sacrale, des Baumgottes 173.
— des Dionysoskalbes 173₅.
— der letzten Garbe 281₁.
— des Mardukbildes 290.
— des stellvertret. Opfertiers 285₂.
Einkleidung des Osterlamms 285₂.
— der Toten mit dem kosm. Mantel 298₃ N.
Eiweiß, kosm. = Himmel 111₁, 404₃.
ἐκμάγειον des kosm. Siegels 223₄, 251.
ἐκπύρωσις 452₃, 490₃.
ἐκροή (s. Chronos und Sperma).
Ē-kur (s. Berghaus) 627₁₀.
El, Hochzeit d. — mit der Sonne 602.
— lunar aufgefaßt 602₂.
— baut der Sonne ein Zelt 601.
Elementargedanken, ethnologischer (sog. Bastian'sches Prinzip) 488, 491.
Elementargötter kämpfen gegen Ahriman 542.
— kämpfen gegen Ophiōneus 541 f.
Elementarstoffe, Perioden d. 451₄ N.
— im Weltjahr 454.
Elementarströme am Himmel 479₃ f., 480₈, 483 ff.
Elemente, Anziehung zwischen d. — n. 540₅.
Auflösung der Menschen in d. — 553₆, 555₂–₄.
— und Cardinalpunkte 451₅.
Cult d. — 494₃, 664 f., 678₆, 720, 738₅.
Dreizahl d. — 539₃.
Entstehung d. — 210, 492₃, 549.
Entstehung d. — bei den Indern 500₅, 507 f.; bei Pherekydes 330 f., 443 f.
ἐπικράτεια, wechselnde, d. — im Lauf des Jahreszeitenzyklus 451₄ N, 489, 490₀, 507₁₄, 541, 691₆.

Elemente — als Felgen des kosm. Rades N 202, 501 9.
Fünfzahl d. — 539 2, 555 3, 738 5.
Gegensatz d. — (s. ἐναντιότητες).
εἰλικρίνεια d. — 506 5, 550 1.
— von Kâla geschaffen 500 5.
Kampf d. — 460 4, 489 2–4, 660, 661 2, 668 f., 671, 695 1, 699.
Kreislauf d. — in Zeus 444 5, 536 7.
natürlicher Ort d. — 209 6, 210 6, 485 4, 549, 554, 707 8.
beharrende und veränderliche —, bei Pherekydes unterschieden 540.
— personifiz. bei Pherekydes und in den Mithrasmysterien 455.
pherekydeisches System d. — 539 f.
Reinhaltung d. — bei den Persern 736 8.
Seelenwanderung durch d. — hindurch 481 0, 503 2, 692 7.
— in der göttlichen Stimme enthalten 464 0, 749 9.
astrale Symbole d. — 431 3. 4, 504 0, 748 6.
Vierzahl d. — 539 1.
El-em-en-tum 675 8.
Empedokles 94 4, 95 Nr. 19, 223 6–8, 243 3, 359 6, 364 1. 4, 403 2. 3, 420, 451 4 N, 522 5, 527 4, 539 1. 3, 665, 689 8, 690–693.
Pseudo — 522 1.
Tracht d. — 632 1.
ἐναντιότητες, Ausscheidung d. — aus dem μεῖγμα 460 4, 507 15, 668 5.
Endymion, von ἔνδυμα abgeleitet, Kultnamen d. Attis 171 f.
En-me-dur-an-ki 572 0.
Ēn-Sōf (= Ἄπειρον), Gottesnamen bei den Kabbalisten 397 1, 411 3, 470 ff., 492, 744 2 747.
„langes" Gesicht d. — 475, 747 6.
zwei Gesichter d. — 473 2, 519 4, 520 6, 602 7. 8; 747 5.
drei Köpfe d. — 473 4.
— schmiedend 474 3.
— als Wurzel des Weltbaums 575 5.
— zwiegeschlechtig 474.
Entkleidung, sakrale 294 2.
ἔπεα πτερόεντα 697 4.
Ἐφέσια γράμματα 742 1.
Epheu, σπαραγμός d. —s 692 1. 2.
— tabuiert 692 13.
Ephōd 288 0, 289 0.
Epicharm, Anthropologie und Götter d. — 555 4, 689 9.
Epigenes, Grammatiker, Schrift d. — über orph. Dichtungen 708 4.
Epikur, orphisier. Kosmogonie d. — 676 1, 707 8.
Epimenides, Kosmogonie d. — 713 f.
Epimetheus 514.
ἐπινίκιος στολή (s. Triumphaltracht) 42, 43 1.
Ēr = Arā, armen. Gottheit 97 2.
— Pamphylier, Jenseitsreise d., 96 f., 555 1.
— = Zoroaster 97 1.
ἦρα oder ἔρα, archaisch für γῆ 351 3. 4.
Eranier, Entwicklung der Gottesidee bei den —n 744 f.
Erbsünde 737 1.
Erde gebiert zuerst die Bäume 551 2, 552 0, 564 6. 7.
Blitz befruchtet d. — 374 2, 377 2.
— Braut Gottes genannt 603 2.
— der Chthoniē geschenkt 347 f., 549.
— freischwebend 325 4, 455 6, 646 f., 677 1, 691 7.
— und Himmel, Eltern d. Menschen 552 3, 554 6.
Körper, menschl. aus — 556 2.
— kugelförmig 493 1, 630 2.
— mantelförmig 258 3.
— und Meer, auf dem Himmelsmantel abgebildet 61 1, 197, 208, 211 2, 214 f.
— scheibenförmig 630 0, 724 4.
— als Schiff 327 6, 576 4, 622 5, 628, 725 5.
— tischförmig 610 0, 677 2.
— τυμπανοειδής 724 4.
— unendlich groß 689 7.
— unentstanden 746.
Erebos, semit. Etym. des Namens 653 8.
Eridanos als Feuerfluß 484 6.
— volksetym. = Morgenfluß 484 5.
Sternbild d. — 270 9, 483.
Eridu, Heiligtum von — (s. Kiškanubaum) 604 4.
Ἡρικαπαῖος (s. Phanes) 402 1.
— = ארך אפים „langes Gesicht" 475, 653 8, 747 6.
andere Deutungen d. Namens — 475 6.
Ernteriten in den Josephslegenden 281.
ἔρως, zwischen Himmel und Erde 544 2.
— zwisch. Zeus u. Chthoniē 543, 559 4, 562 3, 658.

Eros, eigeboren 449₈.
Hierogamie d. — mit Chthoniē-Gē 375—377.
— erstgeborener bei Parmenides 690₃.
— = Zeus 373₃, 374 f., 376₄.
E-šara 606₁.
Eschatologie, altarische 555.
— orph. und pherekydeische 553 f.
— pantheistische 555₂₋₄.
Esel, hl. Tier des Weingottes 286₀.
Estrich, kosm. 610₃ f., 615₁.
Ethaos, Attis gleichgesetzt 468₄, 746₄.
— = עת, syr. Zeitgott 468₁.
Ethnika mit kosmolog. Bedeutung 513₂.
Etruskische Auguraldisziplin 609₀.
aurum etruscum (Bulla) N 40.
— Aschenurne 71 u. N.
corona — N 40.
—s Zeremoniell b. Triumphzug N. 40.
— Zwölfgötter 266₂.
E-tur-kalamma (s. Hirtenzelt der Welt) 607.
Euphorbos = Pythagoras 679₇, 680.
Europa mit Zeus gepaart 182₅, 565₂.
Eurynome, fischgestaltig 531₆.
Eurytos, Pythagoreer, *ψήφους διατιθείς* 685₁.
Evanghin (s. Gürtel) 95 Nr. 18.
Ewigkeit (s. aeterna, dea und luna).
— der Götter bei Pherekydes 373, 646, 746₁.₂.
— der Götter bei Thales 662, 665.
Ewigkeit des Himmels 537₂, 735₁₁.
— der Seele 553₆, 558₂.
astrologischer Ursprung d. Begriffes — 372, 536₄.
— der Welt bei den Chaldäern 646₅.
Extispicin, bei den Orphikern 687₉.
Ezechiel, Vision d. — 428, 430.

Faden, kosm. 95 N, 242₄ N.
Fama, virgil. Beschreibung d. — 751.
Farbe des kosm. Mantels 245.
diarhodinon 24₁.
feuerrot 107 Nr. 43, 245₄, 518₆.
gelb 245₇.
golden 100 Nr. 23, 245₂.
hell und dunkel 101 Nr. 24, 245₂.
himmelblau 8₅, 245₃, 586₄.
purpur 19₃, 20₂, 26, 245₅.₆.
purpurviolett 8.
scharlach 19₃, 63₃.
weiß 586₄.
φᾶρος αὐθήμερον 88₁, 139₁.
— *χρυσεόστολον* der Amazonenkönigin 156₃.
— des Osiris 200₁.
— bei Pherekydes 197, 203₄, 566₄.
„Faust", Goethes, I v. 509, 52₅.
Festfeier, kosm. 290₁, 753₂.
Festzelt, kosm. in Delphi 58₄, 596₁, 619₅.
Feuer bei Anaximander 423₂, 440₆.
— -bohrer, kosm. 434₂, 578₂, 581₂₋₅, 589₅, 673₈.
— Erscheinungsformen d. — 549₆.
Feuer, „ewig lebendes" bei Heraklit 696₂, 697 ff., 749₆.
— -fluß, Sternbild 481₀, 484₆.
— -gottheiten, pers. 455₄.
— göttlich verehrt 664₃.
Herabkunft d. —s, babyl. Sonnenwendfest 453₀, 486.
— (= Kyklopen) bei Pherekydes 457.
— -sphäre 669.
— des Umkreises 701₃.
Wandlungen d. —s bei Heraklit 699 ff.
— = Zeus 697 ff., 700.
Zrvan und Kâla als — 498₁₆, 499₁, 749₅.
φίλα γιγνόμενα (scil. Urwesen, s. auch *ἔρως*) 540₅, 543₃.
Φιλία (*Φιλότης*) kosm. 545.
— bei Empedokles 420, 690.
Finger als kosm. Maß 745₂.
Finsternis, einem Mantel verglichen 224₄ N.
„Finsternis", angebl. Urwesen bei Pherekydes 539₂.
Finsternisprognosen, babyl. 641₂, 642₁.
Finsternisse, Chaldäische Periode d. — 642₀.
Firstsäule (s. Hausbaum) 595₂, 604₉.
Fisch, Geburt d. göttl. —es 726 f.
— göttl. (s. *ὄρφος*, Diorphos, *γάλεος* etc.) 411₂, 511₄, 672 f.
Speiseverbot d. —e 672₃, 674, 680₁.₂, 731₉, 732₁.
Sternbild des göttl. —es im delph. Tempel aufgemalt 613₆.
— als Totemtier 673.

Fische, hl., durch Flötenspiel angelockt 733.
„Fischer", bacchische 730 f. göttl. —, (s. Orpheus, Pythagoras und Ṣid).
Sternbild d. —s 270.
Fischreuse, orph. Symbol 242.
Fixsterne bei Anaximenes 608, 677.
φλοιόν, Rinde der Urfrucht bei Anaximander 525.
Flügelszepter 583.
Fluttheorie, lunare, der Perser 453.
Fravashis, sternbewegende 93, 504.
Φρύγια γράμματα 523.
Φθείρ, Epiklese des Attis 179.
— = Fichte 172.
Φύσις (s. Isis) 210, 422, 649, 650 ff.
— und Αἰών 422, 714.
— = Αἶσα 651.
— allmächtig 651.
— Ἀνάγκη 396, 468 N, 690.
— ἀπείρου bei Anaximander 462, 507, 667.
— ἐννυχίη 651.
— ἑπτάστολος 69, 86, 102 Nr. 34, 301, 651.
— im Kreis bewegt 651 f.
— πολύμικτος 653.
— Quelle der Seelen 617.
— schmiedend 222, 474.
— zwiegeschlechtig 651.

Gad, syr. = Τύχη 743.
Gaddê, Glücksgötter 743.
Gadlat = Weberin, syrische Göttin, N 247.
gah i Ormuzd (s. Τόπος) 537, 745.
Gáhi reizt den Ahriman zum Aufstand 532.
Γαῖα, (Γῆ) etc. (s. Chthoniē, Erde und Ῥέη).
— = Themis 527.
γάλεοι 463, 672.
Galeos 673, 722.
Galeoten, Priesterschaft 672, 673, 674, 722, 732.
Galgal aus Garben 282.
— = himmlisches Rad 202.
Gamatria 336.
Γάμος, Gottesnamen 255.
„fünf", pythagor. Symbol d. — 462.
Garbe, letzte 182.
Bekleidung und Hierogamie d. —n — 281.
— — begraben 282.
Passion d. —n — 281.
Garten, oriental. Metapher f. d. weibl. Scham 480.
Gaumata, Maguš, Zerstörer der Tempel 612.
Gegenerde, Entwicklung d. Theorie von d. — 724.
Geheimlehren, mythisch-kosmol. bei den Juden 225, 472, 492.
Geierschlange 160, 393 N.
Geist hl. = Mutter Gottes 188.
Taube und Hand, Symbole d. —es 188.
geometrische Symbole bei Pherekydes 331.
— — bei Philolaos und Platon 331.
Gerüst der Erde, Flügelbaum als — — — gedeutet 322 N.
γῆρυς Ὀρφεία 494 N, 698, 751.
Geschlechtsunterschied bei den Göttern, von den Persern geleugnet 420, 747.
Gesetz, dem kosm. Gewand gleichgesetzt 95 N, 160, cf. 249.
— dem kosm. Gürtel oder Faden gleichgesetzt 95 Nr. 17—19 N, 210.
— dem anfangslosen Licht gleichgesetzt 537.
Gesichter der Gottheit 473.
langes — des Ensōf (s. Ἠρικαπαῖος).
Sonne u. Mond als — — — 473.
Gewebe des Lebens 243.
Gibbōr 601.
Giganten = γηγενεῖς 546.
— = Igigi 546.
Gilgamešepos, sieben Hemden im — 293.
Gleichnisse, platon., nie frei erfunden 323.
gnostisches 103 Nr. 37, 249 f., 253.
Götter aus Luft 678.
— -bilder gefesselt 608.
-burg, Bau d. — — 550, 562.
— -ehe, Vorbild menschlicher Hochzeitsbräuche 129.
— -genealogien 648; orphische — — 658.
— -kampf 203, 210, 528; 543, 562, 660; als hl. Handlung 533, 754.
— -knechtschaft 280, 682.
— -leiden 272.
— -mischung (s. Theokrasie).
— -not 528, 562.
— -schiff 327.
— -sprache 561, 705, 706.
— -stadt 606, 620.
— -tod bei Pherekydes 551, 660.
— -zahlen 740, 741.

Goliath, Besiegung d. — 307.
— als „Mann des Zwischenraumes“ 307 1.
γόνιμον, γόνος (s. Sperma kosm.) 667.
Gordian, annektiert den Mantel des Jupiter 44.
Gorgonion, auf dem Ölbaum der Polias 587 3.
— in Mithräen 78 1.
— = Mondscheibe (orph.) 78 1, 364 4.
Gotische Kathedrale, Stilprinzip d. —n — 615, 621 0.
Grabbau, Entwicklung d. —es 607.
„Grabenschlacht“, mythische 532 7.
Grabschmuck, kosmisch 608 1. 2.
graeca vestis 42.
Granatäpfel und Blüten als Blitzschutz 60 2, 109 4.
— und — am kosm. Mantel 25 f.
— und — Symbol des Hadad-Rimmōn 60 2, 61 4.
Grenzsteine (kudurrus) 207 1, 614 1.
Großgriechenland, jonische Kolonien in — 678 10.
delphischer Einfluß in den — — — 683 1.
Gürtel, kosm. 23 2, 107 4, 175 7, 261 4, 632 1.
— der Amazonenkönigin 156 3.
— des Apollon 96.
— der Brunhilde 156 5.
— der Dionysosmysten 96 2.
— d. Gesetz gleichgesetzt bei Empedokles 95 Nr. 19.
— d. Gesetz Maçdas gleichges. 95 Nr. 17 f.
— des Haoma 94 Nr. 16.
— des Hochpriesters 96 2.
Gürtel der Lauma 161 1.
— der Madonna 161 1.
— Ottos I. u. III. 23 2.
— des Papstes mit 7 Schlüsseln 23 2.
— der syrischen Göttin 94 11, 161 4.
— der Urania 94 11, 161 4.

Hadad, Wettergott = Jupiter Heliopolitanus 61 5.
— im kosm. Mantel 60.
— mit der Peitsche 364 1.
— = unus unus = 272 2.
— = Wadd (Eros, s. Zeus-Eros) 61 4, 374 f., 420 6.
Hades = personifiz. Luft 350 3, 691 5.
— und Manen als Sternbild 211 5.
Häuser des Himmels 206.
bab. Abbild. d. — des Himmels 207 f.
Ἄγνη = gadištu, Kultnamen der Korē 140 7, 141 1 f.
Hahn hl. N 413 0. 428 4.
— auf dem heiligen Baum 589 6. 7.
Haifischart besond., ἀλώπηξ genannt 674 2.
— als Totemtier 672 f.
αἰμομιξία des Hormisd und Ahriman 450 3.
Hakelberend 101 Nr. 33.
Haken des Himmels 603 5. 604 1.
Halsband der Ištar 161 3.
— kosm. 68 6, 160 3, 586 5.
— als Regenbogen gedeutet 161 1. 3.
ḫamuštu, die 72 im Jahr 33 2, 265 1.
Hand als kosm. Mass (s. Maß und Finger) 739 3, 745 2.
Ḫanni, Ethnikon = Fischleute 170 4, 673 6, 674.
— = Ἰάννης-Ὠάννης 674.
Haomabaum, weißer 575 5.
— mit dem Sternengürtel 94 Nr. 16.
Harā berezaiti Weltberg 626.
Stufen d. — 626 8.
Harmonia = Göttermutter 159 f.
— = Ἑρμιόνη 163.
ὅρμος d. — 68 6, 160 3, 161 5.
— παμμήτωρ 162 3.
Peplos d. — 55 2, 160 3, 161 6, 182 5.
Raub d. — durch Kadmos 162 5.
kosm. Webe d. — 162.
— ζήτησις 163.
Harmonisierungstheologie, hellenistische 572, 636.
Harpedonapten = Feldmesser, ägypt. 641 1.
Ἅρπυια bei Pherekydes 455 7, 456 3, 533.
Hauch des Mundes, warm und kalt (Anaximenes) 676 5.
— zeugender 462 2, 655 1, 748 12.
— kosm. des Zeus 444 5, 462 3; des Zrvan 462, 749 1.
Haukum = Weber, südarab. Gottheit 227 2, 235, 742 2.
Haus, kosm., deifiziert 723 8.
— friesisches mit 9 Gefachen 619 8.
— der Götter, Welt als 620 3, 722, 723 8, 729, 744 1, 746 9.
— des Zeus, kosm. 619 6, 723 6. 8.
Hausbaum 595 2.
Εἱμαρμένη 694 6, 695 1, 696 2, 705.
— μέτρον 700 2.

Heinrich II., der Heilige, 9, 12, 15 f., 17.
Kaisermantel — Schenk. an Cluny 12$_1$, 18$_1$, 20$_5$.
— als Kosmokrator angeredet 12$_5$.
Krönung — 17, 20.
Helios, gelber Mantel d. — 245$_7$.
— *μέγας* 726$_4$, 727.
— *νέος ἐφ' ἡμέρᾳ* 484$_7$.
— = Zeus bei Pherekydes 348, 359 ff.
Hellanikos, orph. Autor 393$_1$.
Ἕλληνες, Erklärung des Namens 673$_5$, 733$_1$.
Helloi, Fischpriester von Dodona 81$_0$, 394$_0$, 673$_3$.
Helm der Athene 85$_3$.
— sternengeschmückter 65$_2$, 77$_5$ N.
Ἓν καὶ Πᾶν 705$_4$.
Henochbuch, Theorie des Sonnen- und Mondlaufs im — 435$_4$.
Henotheismus des Äschylos 689$_1$, 738$_4$.
— des Chuen-Aten 610.
orphischer — 375$_2$, 688$_8$, 738$_4$.
vorderasiatischer — 272$_3$, 375$_2$, 738$_3$, 743$_1$.
— des Xenophanes 688$_7$.
Heptagramm 304 ff.
— babyl. 304.
— = Wochenstern 304$_6$, 305$_2$.
ἑπτακτὶς θεός 246$_2$, 338$_2$, 470$_2$, 499$_5$.
Heptamychos, Aspektenfigur 337, 338$_3$, 339 Fig. 44.
Bedeutung d. Ausdrucks — 331, 332 f., 535$_3$.
— des Pherekydes 115, 330, 423, 499$_5$, 561, 696.
ἑπτάπορος βαθμίς 299$_{9.\ 10}$, 300$_1$, 607$_3$.
ἑπτάπυλος κλῖμαξ 299$_1$, 472$_2$, 503$_1$, 504$_0$, 554$_5$.
ἑπτάστολος 69$_2$, 86$_3$, 102 Nr. 34, 301.
Hera = *ἀήρ* 351$_6$.
— = *ἥρα* 351, cf. 350$_3$, 547$_5$, 691$_5$.
— = *Εὐρωπία* 565$_2$.
— = *κόρη* 563$_7$, 564$_1$.
— *Πηγή* 380$_{0.\ 6}$, 382; *γάμος* d. — — 726.
— bei Pherekydes genannt 349—352, 563$_4$, 600$_1$.
— zeugt den Typhon 547.
herakleotischer Knoten 434$_5$.
Herakles, Abenteuer d. — und die Tierkreiszeichen 517$_9$.
— als Astrolog 258$_8$.
— = Chronos 387$_{11}$, 394$_1$, 434$_4$, 437$_1$, 439, 517 f.
— als Erfinder des Purpurs 227$_0$.
— *κατέδειξε φιλοσοφεῖν* 258.
— tyrischer (Astrochiton) als Peplosspender 58$_2$, 107 Nr. 44, 255, 256, 258.
— schlangengestaltig 533$_0$.
— spinnend 199$_8$.
— als Sternbild 259$_1$.
Heraklit 4$_3$, 222$_1$, 223$_7$, 243$_3$, 246$_0$, 360$_2$, 364$_1$, 373$_0$, 378$_2$, 387$_2$, 461$_4$, 484$_7$, 485$_1$, 489$_{2.\ 3}$, 490$_0$, 498$_{14}$, 507$_1$, 557$_9$, 630$_6$, 635$_1$, 638$_1$, 693—706, 707$_5$, 708$_2$, 739$_2$, 745$_5$. 749$_6$.
Gottheit des Gegensatzes b. — 696$_2$, 699.
Λόγος b. — 222$_1$, 693$_7$, 703.
— predigt den Magiern 364$_1$, 734$_2$.
μέτρα b. — 696$_2$, cf. 700.
Heraklit, Pöbelschmäher 703$_2$.
stoïsche Tradition über — 693 f.
Weltbildung b. — 699 ff.
Hermelinmantel 81$_1$.
Hermes (Thōt) brettspielend 700$_7$.
— -Cham 328$_1$.
— Etymologie des Namens 164$_1$, 582$_8$.
— als Feuerbringer in den Kybelemysterien 583$_1$.
— Logos 697$_3$.
— — phallischer 463$_2$.
— Trismegistos, tabula smaragdina d. — 569$_1$.
Hermetik, arkad. Elemente in d. — 504$_0$.
Seelenwanderungslehre in d. — 504$_0$, 558$_3$.
älteste Schriftdenkmäler d. — 503$_2$, cf. 639$_1$, 736$_4$.
Hermo-chymios (s. Hermes Cham).
Herodot über den Urspr. d. griech. Religion 636$_2$.
Heron v. Alexandria, Kosmosmodell 99$_1$.
„Herrlichkeit, Kleid d. —“ 103, 295 ff.
Herrschaftssymbol kosm. Mantel als — 42 f., 44$_1$, 257, 260, 288, 297$_2$, 308$_2$.
Hesiod, Bedeutungslosigkeit für die Philosophiegeschichte 647$_5$.
Hesperidenbaum, Brautgeschenk der Gaia für Zeus 563 ff., 565 f.
ἑστία τοῦ παντός Göttermutter als — 461$_6$, 465$_1$, 609$_1$, 687$_6$, 722$_{4.\ 6}$, 723$_6$, 725$_1$.
— *μεσόμφαλος* 723$_{3.\ 4}$.
Hexagramm 302 f.
— und Sonne 306 und N.

Ḥḥw und Ḥḥt = „Million“ ägypt. Gottheiten (s. *Μύριος*) 745₅.
„Hieronymos und Hellanikos“, Theogonie d. 393₁, 651₁₆.
ἱερὸς γάμος bei Äschylus 526₅.
— in Babylon gefeiert 605.
— unter dem hl. Baum 565.
Befruchtung des hl. Baumes durch d. — 182₂, 591₄, 593₁.
Befruchtung der Erde durch d. — 544, 552₄, 564₄.
Blitz beim — 374₂, 564₅.
— an den Enden der Welt gefeiert 544, 602₄.
— des El mit der Sonne 601 f.
— der Hera Quelle 726.
— des Himmels und der Erde 370₁, 558₃. 563₁, 603₂, 658.
— bei Homer 564₈.
— von den Magiern besungen 526₄, cf. 552₃.
Ritual d. — 124, 421₁, 754.
— von Sonne und Mond 370₁, 435₃, 558₃, 602₈.
ἱερὸς λόγος 753.
Himalia, rhod. Zeusgattin 510₆.
Himmel als „Dach“ auf-aufgefaßt 619₈.
— ehener 94₄, 545₁.
— Etym. des Wortes 619₈.
— (s. Uranos, Diav, Zeus etc.).
Himmelsflüsse 480₅, 480₈.
— — und Elemente 480₈, 487₃, 658₃.
— — und Mondlauf 486 f.
— — und Sonnenlauf 484 ff.
— -gott, anatolischer 369.
Himmelshälften bei Empedokles 692₁; des Tages und der Nacht (s. Unterwelt) 748.
— -haus 592₁, 619₂.
— -hut (s. *πῖλος*); auf dem Caduceus 582₃.
— -königin (s. Tanit).
— -kreis 526₂; cf. 366 und 369.
— -ozean 204 f., 481₀ unten.
— -reise durch die Elemente hindurch 481₀.
— — bei Pythagoras 553₆.
— — der Seele 294 f.
— — über die Stufen des Weltberges 300 f., 504₀.
— -schleußen 205₄, 623₂.
— -zelt 600₇. ₈, 622.
— — in christl. Mosaiken dargestellt 615₁.
Hippa 152₁₂, 153₂.
Hippasos von Metapont verrät das Geheimnis des Dodekaeders 701₆.
Hippodrom, kosm. 620₃.
Hippon 557₉ N, 678₅.
„Hirt“ als Priestertitel 679₆.
„Hirtenzelt der Welt“ 605₅. 610, 619₁.
Hochzeitsbrauch, schwedischer 598₂.
„Höhenorte gestickte“ 594₃.
Höhle *ἠεροειδές* 675₁₀.
— bei Empedokles 618₁.
Geburt des Lichtes in d. — 616₄.
— als Gottheit personifiz. (s. *χάσμα* und Kybele) 616₈, 718₂.
Himmel als — 616₅.
—ngleichnis bei Platon 618.
—nheiligtümer 616₁. ₃.
kosm. — — d. Mithriasten 611₂. ₃, 612₁, 616.
kosm. — d. Orphiker 616 f.
Höhle, kosm. bei Parmenides 689₁₁.
siebenwinklige — bei Pherekydes 618 f., 630₃.
— der Sonne 585₄.
— der Winde 455₈, 472₁.
— der unendlichen Zeit 616₈, 618, 653₁, 656₂ 689₁₁, 690₁, 693₁, 704₃ 714.
— des Zoroaster 515₈, 612₂.
ὁλκάς, kosm. 171₄, 687₇, 692₂, 725 f., 729.
Homer *διόρθωσις* d. — unter Pisistrat 708₄, 711₈, 713, 719.
— Einfluß auf spätere Kosmogonien 461₆, 648₂, 661₁. ₃, 713₇, 716.
ὅρμος (s. Halsband).
Hubal, arab. Gottheit 385₀, 467₁, 483₂, 511₉.
— weilt bei Al-lât oder Al-Uzza 511₉.
Hugo Capets Mantel mit dem orbis terrarum 37.
Ḫuppah (s. Brautzelt) 31₁, 597₃, 599, 601₅.
„Hütchen“, Geist 101₁₃.
Hut, kosm. (s. pileum etc.).
Hybris, kosm. 490₀.
ὗε-κύε, Deutung des Symbolums 128.
ὕλη, ἀργὴ — bei Empedokles, 692₂, 748₉.
— *τετραγενής* (s. daselbst).
ὑμήν 110 Nr. 53 (s. Eihäutchen).
— Anruf der Hochzeitswebe 130₂, cf. 242₄.
ὕμνον ὑφαίνειν (s. „Text“) 242₀.
Hypäthralkulte 608₄, 612₃. ₄. ₆, 620₄.
Hyperboräisches Land 724₅.
ὑποδοχὴ γενέσεως bei Plato 397₁, 477₃.

ὑπόπτερος, Bedeutung des Wortes 647.
ὑποσταθμή, kosm. 655₇.
ὑπόστεγον ἄντρον 618₁, 619.
ὑπόζωμα τριήρων (s. mithra) 97 Nr. 20, 175₈.
Hysterolith der Göttermutter 726₁₁.

Ichthyomanten 731.
— s. Galeoten, Helloi und Orpheus 674.
Ἰχθύς ἱερὸς bei Homer 731₈.
— Sohn der Derketo 726₁₆.
Idē, orph. Göttin 652₀.
Ideenlehre, zur Genesis d. platon. — 219.
Ikosaeder, Münchner mit Buchstaben und Tierkreiszeichen 701₅.
Ilmarinen, schmiedet die Sonne und Mondscheibe 584 f.
Immantation des Götterkönigs 287 ff.
— des Kaisers 10₂, 18₂. ₃. ₄, 19₀. ₁.
— des — von Byz. 19₂.
— des deutschen Königs 20₂.
— des engl. — 20₄.
— des franz. — 20₃.
— des Marduk 528.
— der Päpste 19₃, 20₁.
Indische Philosophie, pers. Einfluß auf d.—n — 504.
Übereinstimmung d. - n— mit der griechischen, von Alexanders Begleitern betont 508 N.
Indischer Einfluß, angebl. auf d. ägypt. Mystik 504₁.
Inschriften, auf dem Bamberger Mantel 13 ff.
Inschriften auf dem modenesischen Phanesrelief 405 f.
Inspiration, angebl. der orph. und der pythag. Schriften 356₁, 681₈, 698₁.
„invictus“ 470₁, 745₆.
Iranoskythen in Kleinasien 496₈, 734₆.
Isidoros, Gnostiker zit. Pherekydes 321₁.
Isis Χημία 328₁, 567₀.
— = ἑπτάστολος Φύσις 69₂, 86₃, 102 Nr. 34.
Himmelsmantel d. —69 f.
buntes Kleid d. — 70₄.
Kleopatra im Himmelsmantel d. — 70₅.
— μυριώνυμος 745₅.
gestirnte palla d. — 70.
Ismael (Melus) von Bari 14 ff.
Isopsēphie (s. Psēphoi) 335₁ N.
— von ΑΙΩΝ und ΝΥΞ 422 f., 650, 717.
— bei Berossos 335₅ N.
— bei den Orphikern 680 f.
— bei Pherekydes 346.
— bei den Pythagoreern 684 ff.
Ištar, Göttin „XV“ 86₃, 193₁, 740.
sieben Schleier d. — (cf. ἑπτάστολος) 86₃.
Itys, Weidengott, σπαραγμός d. — 139₂.
dem. v. — Itylos, Italos (s. Tamuz) 179.

Jahr, großes — (s. Weltjahr).
— rot 518₃, 744.
Jahresanfang 459.
— -drachen (s. muš-ruššu) 395₄, 428₂, 510 f., 518.
Gottheiten d. — (s. Sandan) 33₀, 264₈, 396₂, 442₄, 518₄.
Grabkulte der Jahresgottheiten 513₃.
Jahreszeiten und ἐπικράτεια der Elemente 451₄.
— — ursprüngl. drei 452₁.
— — und Himmelsströme 486 f.
Moiren als — — 527₁.
— — mythus der Drachentötung 514.
oriental. Theorie d. — — 623.
Jahve breitet den Himmelsmantel aus 87 Nr. 2, 3, 224 f.
— im Lichtkleid 87 Nr. 1.
— in der Lichtscheibe 365₄.
— macht den Ureltern kosm. Gewänder 228 f.
Jakobsleiter 299₇.
„Jakobssegen“, Tierkreisbilder im 266 ff.
Janus = Aiōn 442₁.
— zeigt 355 bezw. 366 mit den Fingern 442₄.
Jenseitskleider 294 ff.
— -türen 554₅, 618₄.
Jesaias 87₃ N, 243₃.
Jesum anziehen (ΙΗΣΟΥΣ isopseph. mit ΧΙΤΩΝ) 188₄ und N.
Josēf = Αὐξίτης 275₄.
Bogen d. — 271₂.
— = Bundesgott von Sichem 277.
Garbentraum d. — 280.
— muß das Gewand zurücklassen 284₄.
— als Himmelsstier 270, 271₁.
Inkarnation dendritische d. — 276 f.
— 17 Jahre alt 275.
— als Korngott 279.
— segenden 262 ff.
blutiger Rock d. — 177₃.

bunter Rock d. Josēf 262₁, 284, 286; verlost 263₁.
Sternentraum d. — 286.
— = Tamuz 273.
Trauerkult d. — 272₂.
Julus = Vejovis = Apollon 41₅ 42₃.
Jupiter Capitolinus, Mantel d. — 41 und N.
— — etruskischer Gott 71.
— Heliopolitanus Adad, Kultbild d. — — 61₅.
— Stator, Mantel des palatinischen — — 41₇.
— Tinia 71 N.

Kaʿaba von Mekka 467₁.
Überzug d. — 88₁.
Würfel d. — 629₅.
Kabar (Kabirat, Kubar, Kubrat, Kypris) 377₄.
Kabbala 470.
Kabiren 727₂. ₃.
Kabōd = Leber, jüd. Gottesbezeichnung 28₂ N, 479₀.
Kadmos und Demeter 163₅.
Etym. von — = *Κάσμος*. *Κόσμος* 164 f.
semit. Volksetym. 164₅.
— raubt Harmonia 162 f.
Harmonias Hochzeit m. — 163₇.
— = Hermes 163₄.
pseudepigraph. *κτίσις Μιλήτου* d. — 258₆.
— *-ου λόγος* bei Plato 243₃.
— schlangengestaltig 163₁.
— Typhontöter 547₃, cf. 314₄
Καιρός in der Astrologie 743.
Kaiserdalmatik, kosm. Ottos III. 24.
— sog. von St. Peter 19₃, 21 Fig. 3.
Kaiserkrönung, byzantinische — 10₁.
Ceremoniell d. — 4 f., 10; Hauptquellen zum — — 5₁ N.
Kaiserkrönung Heinrichs II. 17, 20.
— Karls d. Gr. 18₃.
Kâla = Zeit, ind. Urgottheit 495—508.
— = Agni 498₁₆.
— ajarô 498₆.
— und Akâlas 500₁.
— kocht d. All 498₁₆.
— im Atharvaveda 495₂.
— = Brahman 500₂.
— von Brahman erschaffen 506₁.
— = Geist und Atem 499₉, 506₆.
Gewänder d. — 505₆.
— als höchster Gott 498₂. ₅.
— schafft und zerstört die Götter 500₅.
— = Feuer 496₁₆, 749.
— mit der Frucht 520₅.
Krug d. — 499₄.
— verleiht Lust und Leid 505₈.
— im Mahābhārata 495₄.
— in d. Purānas 495₅.
Rad d. — 501₉.
— als „Reifer“ 505₁₋₃.
— = Rohita 518₉.
— als Roß 497₂, 498₈.
Samen d. — 498₈.
— siebenstrahlig 499₆.
Strom d. — 505₁₁.
— in den Upanishaden 495₃.
— = Vasu Déva 506₄.
— = Verhängnis 500₅.
Wagen, sieben- oder einrädriger d. — 497₇, 501₆.
— verschlingt die Welt 501₅.
— = Weltall 505₇.
— = Weltschöpfer 499₉.
— schafft Wind und Wasser 498₁₃.
Wort, kosm. d. — 498₁₁, 749₈.
Kâlakenner 496₃, 500.
Kâlasystem ind., den Astrologen zugeschrieben 496, cf. 502.
Gegensatz d. —s zur altind. Volksreligion 500₅.
— durch die pers. Herrschaft unter Kyrus nach Indien gebracht 504, 736₁.
Kalenderbaum 585₁.
καμάρα, kosm. 624.
— = ḳamarâ 629₆, 723₈.
καπών der Sonne 244₂.
Kapellen, kosm. der Astralgötter 614₁.
Karls des Kahlen Weltenmantel 37.
ΚΑΡΠΟΣ (77) *ζητούμενος*, Gottheit als — 520₆, 521₀.
Karte des hl. Landes, Mosaik von Madeba 615₁.
Kartographie, altägypt. und babyl. 642₁.
Κατάβασις εἰς Ἅιδου, orph. 688.
καταχλυσμός 452₃.
ΚΑΤΑΝΑΘ, Kethunit-Kutheineh, Ortsname paläst. 165₄.
κατάποσις, orph. 418₆, 508₃.
καταζωστικόν, orphisch. Schrift 106₂, 693₃.
Kathartik, orph. 559.
κενόν bei Pythagoras 686.
Κέραυνος bei Heraklit 696₂, 698, 701₀.
Κερκίς = Pflugschar 243₁.
Kerkōps, Orphiker 708₄.
Keruben, sechsflügelige, stierfüßige, viergesichtige — in d. Vision des Ezechiel 428.
Phanuel, Namen eines — 429₁.
Κήυκος γάμος 673₈.
Kibla (s. Orientation) 410₀ 459₄.
Kidaria, Demeter 171₂.

Κίκαμα (*-ος*, *-ια*) kiki, kaka, kikajōn, kukanitum, cucumero 180.
kirib šamē 628.
Kiškanu-Baum von Eridu 586₁ N.
Κισσοχίτων (Dionysos) 179₂.
κλαδοῦχος orph. Bez. d. *δεκάς* (s. *τετρακτύς*) 685₁, 686₀.
Kleid des Lebens 296₁.
Kleopatra in d. *ἱερὰ στολὴ Ἴσιδος* 70₅.
Κλίνη im Götterhaus 609₁.
Klōstēr = „Spinner", Gottheit 246₀.
Knoten, sog. herakleotischer 434₅ 436.
— der Mondbahn in der Astrologie 433₁.
Königsgewänder d. Mondgottes Sin 59₆.
— -handwerk 237 ff.
— -mütze, babyl. Himmelssymbol 64₁, 174₃.
— -palast, kosm. 614₁.
Kōl pi Jah, phöniz. Gotth. 750₄.
κόλπος = Schoß 123₅; kosm. gedeutet 524₄, 617₁.
Korē, *ἀμάζων* 154 f.
caesa arbor d. — 147₄, 276₈.
— webend, von Hades geraubt 118.
— *μελάμπεπλος* 119₃.
— mit Zeus vermählt 127.
Κόρη Κόσμου, herm. Schrift des 6. vorchristl. Jahrh. 503₂, 736₄.
— *ὀφθαλμοῦ* 567₁.
Κόρης ἁρπαγή, orphisch. Schrift 119₄, cf. 715₈.
Kornes Qual 149₃.
Korngöttin, Passion d. — 148 f.
Korntiere 283₂.
Korybantika, orph. Schrift 531₅, 721₉.
Kosmas Indikopleustes 251 ff., 621 ff., 630.
Kritik d. Ptolem. Systems bei — 621.
Κοσμώ, Titel einer Athenepriesterin 60₀, 244₃.
Kosmogramme des Mar Aba 622 ff. Figur 76—79.
Kosmokratie, babylonische 24₀.
— Heinrichs II. 12₅.
— Ottos III. 23₅, 25₃.
Kosmos, ägypt. (? wohl hermetische!) Gottheit im bunten Mantel 102₃
— = Himmelsmantel 164 f. 550., 663.
— = Kadmos 164 f., 174.
— *μέλλων* und *παρών* 251₇, 252, 622.
— als terminus techn. bei Philolaos 550₁.
— *τετραχίων* 392₅, 619₆.
Kotys, Etym. des Gottesnamens 168.
κρατήρ, kosm. 257₂₋₄, 330₀.
— — des Kâla 499₄.
— — der Nacht 448₅, 654₁, 718.
— — vor Zrvan 446₇ Fig. 57.
Krates v. Mallos 549₅, 659₃. 670₅.
Kritias 54₀, 110 Nr. 52, 646₉.
Kroisos und die Ionier 732.
Krokōn = „Spinner" eleusin. Heros 246₀.
Krone 18₂. ₃, 19₁.
— der Ariadne 73₉ 176₅.
corona etrusca N 40.
corona radiata N 40.
— d. Demeter 171₂.
— kosm. 22₀, 31₃, 250₅, 471₂, 474₂.
Sephira „—" (kether) 31₃, 550₁.
Kronienfest (Erntefeier) 383₄.
Κρόνιοι δαίμονες 513.
Κρόνος = Akrisios 544₃.
— kastriert 384₁.
— = Chronos 385₂, 397₁, 649₂.
— = El auf phöniz. und kilik. Münzbildern 428₅, 466₇, 517₁.
Fesselung d. — 388₁, 470₀
— gekrönt 527₅.
— *γέρων* 543₅.
— vorgriech. Gott 383 f.
Grab d. — 384₂.
Harpe d. — 383₂.
Kronosse, zwei bei den Orphikern 649₂.
— wortmyst. zu *κρουνός* gestellt 378₂, 385₀, 388₆.
Meer, als Träne d. — 385₀.
— mithräischer (s. Zrvan) 510, 519.
— = Orion = קצר bezw. צרק 385₀.
— = Prometheus 513₄.
— = „Reifer" 383₁. ₃.
— = „Schnitter" 383₁.
— wirkt bei der Schöpfung mit 413₄.
— vom Wagen geworfen 388₁.
— als Winter- und Regengott 384₅, 386₀.
— gibt dem Zeus die kosm. Maße 414₁.
Ringkampf d. — mit Zeus 384₃, 388₁.
lunare Züge d. — 383₃.
KU-an-na, babyl. Göttin N 93.
— „Kleid des Himmels", Beinamen des Nebo 172₄.
Ḳubah als spätjüd. Gottesnamen 479₀.
Kugelform der Gottheit (s. *Σφαῖρος*) 689₂.

Kybele = *Αμυ-γδάλη* = אם גדלה 523_4.
— schenkt dem Attis den Himmelshut 65_2, 107_6.
troische Kulte d. —, von Pisistratus in Athen eingeführt $710_{6.7}$, 712, 719.
— schenkt dem Dionysos die *στολή* 107 Nr. 45.
— -hymnus 582_1, 722_4.
— als Mondgöttin 435_2.
— -mysterien, bei der Hochzeit der Harmonia mit Kadmos gelehrt 163_7.
— als Polgöttin 582_1.
ζήτησις der Tochter d. — 712_1.
Κυβελήια Κόρρα 721_1.
Κύβος, als Form der Welt 623_4, 624_3, 723_8.
— *ψυχογονικός* 710_0.
Κυκεών, kosm. 582_7, 754_2.
Kykliker, Theogonie d. — 648_1.
Kyklopen als Feuergeister 549_5.
— bei Pherekydes 457_1, 539, 658_5.
— bauen d. Zeus d. Götterburg 550 f.
— schmieden d. Zeus Blitze 541_5.
κύκλωψ σελήνη 473_3, 549_5.
κύλινδρος, kosm. bei den Hermetikern 504_0.
Kymbala, kosm. gedeutet 33_3.
κύμβη = Schiff 725_4, 728_3.
Kyros, Eroberung von Indien 504, 736.
Fischergleichnis d. — 733.
— vom Orpheusorakel begrüßt 632_2, 732_7.
— Zrvanist? 736.

Labbu, Besiegung d. — 291, 528_2.
Langer, Bibliothekar, Gespräche mit Goethe 54_0.
Laubhütte 596_1.
— als Brautzelt 598.
— -nfest und Tempelweihe 610.
Lebensalter der Gottheit 392_1.
Lebensanschauung des Pherekydes und der Orphiker 559.
Lebensbaum 585_1.
— babyl. 580_0.
— im Hochzeitsritual $598_{2.3}$, 599_1.
— als Symbol Christi 615_1.
Leukipp 110 f. Nr. 53, $707_{6.7}$.
Leviāthān = Poldrachen 390_0, 676_1.
Liber = „Bast“ dionysos = *Φλεύς* 141_3.
Libera = *Φλοῖα* ibid.
Lichtbäume 579_2, 585_1.
— -gewebe 592_0.
— -kleid 87 Nr. 1, 87_1, 102 Nr. 35, 103, 226, 228_5, 347, 522.
— — der Verklärten 296 ff.
— -landsfahrt 575 f.
— -säule, kosm. 97 Nr. 20, 98_5, 504_0, 627_6.
Liliengott, elamitischer, lunarer (Inšusinak) 520_3.
limpia, sizil. für *ὀλύμπια* (*ἐσθῆς*) 134_7.
Linos 130_2, 242_4, 243_2, 708_2.
— -klage 149_2.
λίθος ὁ οὐ λίθος (s. Weltei und petra genitrix) 524_4.
Λόγος (s. mañtra und Schöpfungswort).
— -*Αἰών* bei Heraklit 222_1, 693_7, 695_2, 695_{4-6}, 696 ff.
Begriff d. — bei Heraklit 700 ff.
Λόγος = Donnerhall 698, 749 f.
Hermes — 697_3.
— = *μέτρον* 700_1, 703.
— mit dem Mund empfangen 463_2.
— = Psēphos 700_8, 701 ff.
— *σπέρμα θεοῦ* 463_3.
— *σπερματικός* 462_2.
— *θεῖος* der orph. Rhapsodien 698_1, 751.
— -tiere 463_2.
— *ξυνός* $705_{2.3}$.
— -Zeus 697_3, 699.
Lorbeer tabu 692_{11}.
Λόξιας (Apollon) oder Mithras $437_{5.6}$, 516_6.
Λόξωσις ζωδιακοῦ κύκλου (s. obliquitas zodiaci).
Lukumonen, etrusk., im Sternenmantel 40 N, 71_5 N.
Lydien, vermittelt zwischen orient. und griech. Kultur 644_5.
Lykē-Lykos 511_7, $512_{2.3}$.
— und Nyktimos 516_4.
— Stammgottheit der Lykier 513_1.
Lykios (s. Apollon).
— *Σώζων* 514_7.
Lykurgos, dor. Lichtgott 533_0.

Madeba, kosm. Kirchenbau in — 615_1.
Madonna 59_6, 86_3, 184_2 f.
— „Garbe“ genannt 281_{10}.
Gürtel d. — 161_1, 185_1.
— als kedesha 192 f.
Kleider d. — 185_1.
— webt die Kleider Christi 185_3, 188_4, $189_{1.2.3}$.
— webt das Leichentuch Christi 189_4.
— webt den Vorhang des Allerheiligsten $191_{1.2}$.
— del Monte S. Giuliano (Eryx) 86_3.

Schleier der Madonna in Chartres 185₃.
Madonna spinnt 189₉.
Sternenmantel d. — 85 f., 86₁.
Märchen, Grimm KHM Nr. 175, 584₃.
ägypt. — als Parallele zur Josephslegende 284₄.
„māgēn Dāvīd“ (s. Schild) 306 ff.
— als Apotropaion 306₂.
Magier (μαγουσαῖοι) 364₁, 368₇, 415₆, 466, 488, 538, 545₃, 561₃, 632, 734₁, 740, 751 f.
Folge d. Weltherrscher bei d. — n 527₄.
— -hymnus 430₈, 490₀.
— leugnen den Geschlechtsunterschied bei den Göttern 420₁.
— tempelfeindlich 612.
Maia = Mutter Erde 436₃ N.
Maibaum 580₀, 605.
— mit Schlangenringeln geschmückt 589₃.
Mākōm = Raum, spätjüd. Gottesbezeichn. 471₃ N, 479₀, 744₁.
Makro- und Mikrokosmoslehre 738₂.
Mânâ rabbâ 521₂.
Mandel, kosm. (s. Kybele Ἄμυγδάλη) 523₃.
Manôt, Schicksalsgottheit 743₄.
Mantel des Propheten Achias in zwölf Stücke gerissen 187₅.
— des Elias 250₆.
— als Huldigungsgabe 16₂.
— aus dessen Lappen Städte etc. entstehen im Märchen 198.
Mantel, kosm. (s. Himmels-, Sternen-, Welten- —, kosm. Kleid, Lichtkleid, Kleid d. Herrlichkeit etc.).
Mantel Aarons und der Hochpriester 19₃, 25₄.
— des Aion 212 ff.
— Alexanders d. Gr. 39.
— der Amazonenkönigin in Delphi 156 f.
— des hl. Antonius 255₀. 298₁.
— der Aphrodite von Aphrodisias 68₆.
— des delph. Apollon 58, 107₇ 213₄.
— der Artemis von Ephesus 67 f.
— der Astrologen 3, 189₇.
— des Attis 63.
— des Baʿal-Šamen von Antiochia 44₁.
— des Baʿal Šamen-Coelus 65 f.
— d. bab.-assyr. Könige 773.
— Christi 19₃, 86.
— des Constantius Gallus 38.
— des Demetrios Poliorketes 39 f.
— der syrischen Göttin 67 f.
— des Hadad 60 f.
— Heinrichs II. 5 ff., 214 f.
— der Himmelskönigin von Karthago 44, 57.
— als Himmelssymbol bei Michael Scotus 4.
— des Hugo Capet 37.
— der Isis 69 f. N.
— des Jupiter Capitol und Palatin 41₇, 56₂.
— des Kaisers von China 21 f.
— der deutschen Kaiser 4, 20.
— Karls des Kahlen 37.
— der Madonna 85 f.
— d. Marduk v. Babylon 60.
— der Mene 105 Nr. 41.
— des Mithras 62 f.
Mantel des Mondes 101 N.
— der Nacht 105 Nr. 40.
— der Dea Natura 229₂.
— Neros 39.
— der Nu-it 68 f.
— Odins 101 N.
— des Orpheus N 73₄, 683₁₀.
— des Osiris 87₁, 102₃.
— Ottos III. 12, 22 ff., 24.
— des Pan 86₆.
— der Päpste 19₃.
— des hl. Paulus 86₅.
— bei Pherekydes 194 f., 197, 204₃.
— des Richard von Cornwall 26 f.
— im babylonischen Schöpfungsepos 203₄.
— des Soma 101.
— des Sosipolis = Zeus Asterios 72.
— der רוח von Karthago 44, 66.
— des Varuna 100.
Verschwinden u. Wiedererscheinen d. — s 289 f.
— goldener, des olymp. Zeus in Syrakus 56₃ N.
Mañtra skr. = λόγος 498₁₁, 749₈.
Manu, babyl. Gott? 743₂.
Mar Aba, bekehrter Magier 626.
— von Nisibis gen. Patrikios 252₆, 253, 337, 626₁.
Marduk, baut den kosm. ʿamu' 606₀.
Gott “50“ genannt 704₈, 740₅.
— = Oriens 61₂.
— im Sternenmantel 60.
Markasu rabbu = „großes Band“ 160₂, 178, 418.
Mar kōl = Βασιλεὺς τῶν ὅλων 104₃.
Mar' Ōlām 104₃, 226, 744.

Masturbation, sakrale, als Opferritus 465₁.
— des Schöpfungsgottes (s. Spermazauber) 464₃, 476.
Maß, göttliches 390₃, 461₆, 470, 471₀.
„— der Höhe“ (s. Schiur Kōma).
babyl. — -system 469₂, 738₇, 745₂; dem Thales bekannt 642₀, 739₁.
— der Welt 531₄, 696₂, 699f., 723₆, 724₂, 745₂.
Materie, Quelle des Bösen 559.
matrix mundi 411₃, 476, 478, 489, 507₆.
Mauerkrone 31₃, 68₇.
Mauern, kosm. der Welt 452₀, 620₁.₂, 625₅, 627₁.₄.₈, 631₁.
Μηδισμός, als kulturelle Bewegung 632.
Meerleuchten bei Anaximenes 678₃.
Μεγάλη, Μεγίστη = Kabar, Kubrât, Kypris 377₄, 478₄.
μέγαρον, sem. = Höhle 123₂, 718₂.
viersäuliges — d. myken. Palastanlage 619₇.
μεῖγμα kosm. (s. Mischung d. Elemente) 460₄, 489, 507₃.₁₅, 582₇, 718, 748₇.
Memrah (s. Logos) — bei Ibn Gabirol 751.
Μήνη im Sternenkleid 105 Nr. 41.
Meni, Schicksalsgottheit 743₃.
Menotyrannos 286₂.
= bel arḫi 286₂ N.
merkaba (s. kosm. Wagen) 430 f.
μεσίτης = Vermittler, Verbinder = *Μίθρας* 418₁.₆, 507₇.
Metensomatosis der Weltseele 752₁ N.
μήτρα kosm. 397₁, 411₁, 476₅, 477, 479, 480, 482, 489, 507₆, 508, 524₄, 658₂, 724₁, 726₆, 729.
Metrodor von Chios 549₅, 670₅.
— von Lampsakos 661₂.
mexikanisches 79 N, 92 N.
m'gaddla = Haarflechterin (s. Gadlat, syr. Göttin) 247₀.
Michael St., Blitzkleid d. — 108 Nr. 50.
— l. Macha-el = Wageengel 267₈.
Milchstraße, als Drachen 432₅.
— als *γόνος* 482₃.
— als „compages“ der Welt 98₉.
— als verlassene Sonnenbahn 432₅.
Minos, Etym. des Wortes 268₂, 743₃.
— König, im Sternenmantel N 315₂.
Mischung, kosm. 223₇, 330₀, 448, 653.
— u. Ausscheidung bei Anaxagoras 553₃.
— der Elemente 448₂.₆, 451₅, 460₄, 480₇, 489, 506₅, 536₇, 692, 693₅, 718, 748₇—₉.
— von Gliedmassen 693₄; Himmel durch — entstanden 480₂₍₃₎ 669₆.
— der Weltseele 449₃, 480.
mithräische Kosmogonie (s. Osterburkener Relief).
Μιθρα-κική 179 f.
mithra, apellativ. = Leibbinde, Kopfbinde, Königsbinde (s. mudru).
— = Vertrag 418₄.
mithra = *ὑπόζωμα τριήρων* 175, 175₈, 424₁, 728₃.
Mithras = Apollon 438₀.
— = Dionysos-Sabazios 420₅.
— = Dôd 466₅.
Erklärung des Namens — 175 f., 418 f.
Geburt d. — 527₄.
Geburt d. — aus dem Weltei 410 ff., 507₇.
Incest d. — mit der Mutter 411₂.
— Lichtgott 409₅.
— = „Liebe“, „Freundschaft“ 175₁, 420₆, 421₃.
Lokalisation d. — im Weltall 409₇, 418₁.
— *Λόξιας* 437₅.
— mannweiblich 420₂.
— = Mēn 420₃, 424₃.
— *μεσίτης* 418₁.
— Psēphos des Namens 176₁, 727.
— Šamaš gleichgesetzt 624 N.
— baut kosm. Säulen 627₇.
— schlangenumwunden 409₁.₂.
— = Sonne 420₆, 727, 729.
— im Sternenmantel 62 f., 94 Nr. 15.
— = Zeus 362₂, 420₄.
Mithrasliturgie sog. 440₆, 442₅.
Mithrasmysterien 491.
vorgriech. — auf dem Chimairaberg in Lykien 515 f.
— in Cilicien 515₁.
Frauen, aus d. — ausgeschlossen 405₄.
— in Galiläa 472₂.
Kampf der Elemente in d. — dargestellt 489₁.
vorgriech. — in Kleinasien 62₄, 509₂, 734.
Kunsttypen d. — pergamenisch 426₁.
— in Sidon 466₇.

Μιθριακὸν μυστήριον (s. ovum philosophorum) 524 4.
Mitra, pers. Göttin 177 f., 419 7.8.
μίτος (s. Faden) 117 1, 130 2, 175 2, 175 4, 391.
— als Gott im theban. Kabeirion verehrt 242 4.
Μοιρῶν — 243 2.3, 244 0.
μίτρωσις 180 f.
„Mōchos“ angebl. phoen. Philosoph 637 1.
— = Nebo mit der Wage 268 0.
Moira mit Chronos gepaart 396 5, 651 16.
— bei Homer 509 1.
Moiren, drei als Jahreszeiten 527 1.
— Töchter des Uranos u. d. Gē 526 7, 542.
Μονάς 723 6, cf. 724 6.
Monatsgötterkreis 264 ff.
Mond *ἄλλη γαῖα* 657 2, 687 4.5.
— als Auge der Gottheit 689 6.
— -baum 585 1.
— auf d. kosm. Baum 584 3.
— als Blüte und Frucht 520 2.
— geflügelt, auf pers. Denkmälern 364 4.
— bei Empedokles 364 4.
— als Feuergott 473 3.
— „hält Feuer und Wasser“ 486 1.
Fremdlicht d. —es 642 0, 657 1, 677 12–14, 687, 692 4.5, 724 4.
— geschmiedet 584.
— als Gesicht der Gottheit 473 2.
Glut d. —es 602 6.7.
— als Himmelstor 442 6, 443 0.
Körper oder Seele stammt aus d. — 558 3.
— *κύκλωψ* 549 5.
μύχοι d. —es 559 0.
— „Pisser“ 486 3.
Mondscheibe, babyl. ^{ilu}Šita 365 1.
scheinbarer Durchmesser d. — -scheibe 642 .
— -schiff 558 3, 725 5.
— -schlange 437 5 N.
— -stationen 207 3, 496 7.
— Vogel 577 3, 584 1.
Wolkenhülle als Erklärung der — -phasen 467 0.
— zweigesichtig, zwiegeschlechtig 403 4, 479 0, 747 2.3.
μονοκρηπίς, -σάνδαλος 173 5.
Μορρεύς - Morychos - מארך (murex) Purpurgott 167 2.
Mōt, phoeniz. = Ahriman? 466 6.
— = Totenreich, aus dem Weltei entstanden 441 0.
Mütze kosm. auf dem Weltbaum (s. Tiara) 64 f.
mudra (-u), musir, eran. Lehnwort im Babyl. (s. mithra) 177 N, 572 0.
Musaios 709, 710 1.
Σφαῖρα d. — 713 1, 715 5.
Mu-sir-kižda (s. Königsmütze) 64 2, 176.
mušrussu (s. Jahresdrachen) 518 8.
Muta, Dea 140 4.
„Mutter d. Jahre“ 616 8.
μυχός, Bedeutung des Wortes — 332 f.
drei —*ι*, im Mond 559 0.
Myūs „Jäger“, Mysterienstifter 710 3.
Μύριος ὁ, Gottesnamen 625 3, 745 5.

Nacht, *ἀστροχίτων* genannt 105 Nr. 40.
— mit Chronos gepaart 391 5, 717 3, 747 9.
mithräischer Kult d. — 416 0, 747 8.
Kultstätten d. Nacht 718 2.
δώματα d. — 617 5.
Nacht als Göttermutter 391 7 N, 391 8, 715 10, 717.
— webt d. Himmelsmantel 101 Nr. 30 u. N, 134, 721 10, 736 6.
— *Κελαινώ* genannt 513.
κρατήρ d. — 448 5, 499 3, 654 1.
— = *Κύπρις* - kubrat 391 7.
Mischkrug d. — (s. *κρατήρ*).
— orakelspendend 689 12.
— mit Phanes gepaart 444 4, 656 2.
Szepter d. — 402 1, 656 2.
— als Urwesen bei Pythagoras (?) 687; bei Thales 662 f., 665.
— zeugt das Weltei 391 10.
nagū, sieben — der Welt 337 4.
naḳsatras (Mondstationen) 496 7.
pers. Etym. d. Wortes — 736 1.
nalbas šamē, Himmelskleid 92 Nr. 10 f., 174, 290, 773 unten.
Namengeber, erster 706 4.
— neue, gewisser Götter b. Pherekydes 352 f.
— wesensbestimmend (s. *ὄνομα*).
Namensinschriften auf Geweben als Majestätsprivilegium 15 1 N.
nangaru = Werkmeister, babyl. Bezeichnung des Krebses im Tierkreis 427 1. 2, 510 f.
Natura, selbstgewebte Kleider d. — 221 5, 229 2, 651 9.
— schmiedend 222 0, 474 4.
Nature, Dame, webt die Welt 221 5.
νεβρίς 81 4, 87 0, 229 2.

νεφέλη in der orph. Kosmogonie 522₂, 654₈.
νεῖκος, kosm. bei Brontin 531₅; bei Empedokles 690₈.
νεωτευκτικά orph. 687₈.
Nero, Sternenmantel des Kaisers 39.
Nestis, sizil. Fischgöttin 691₈.
Netz kosm. (s. *Δίκτυον*) 530₀.
Neujahrsfest, babyl. u. Weltschöpfungsepos 290₁.
— -haus der Steppe 290₁, 605₆.
Neumondsnächte, drei 656₂.
Neuplatoniker, komment. d. rhaps. Theogonie 649₅.
Kunstausdrücke d. — in orph. Zitaten 717₂.
νικητήρια ἐσθής (s. Triumphaltracht) 42, 43₃.
Nimrod = Zoroaster 572₀.
Ninib = Mundgott, als „Brüller“ 750₄; *γάμος* d. — 463₂.
Symbole des Gottes — 437₁.
Nin-mach, Herrin des „großen Bandes“ 160₂, 178.
— im Sternbild der Wage lokalisiert 268₀.
Nin-šag 437₁.
Nin, sum. = Herrin, Göttern amen mit — zusammengesetzt urspr. weibl. 178₄.
Nordberg 623₁, 629₁₀.
Νοῦς 441₂, 707₁, 749₄.
Nu-it ägypt. Himmelsgöttin 68 f.
— im Sternenmantel 103₃.
Nūmēnios, Neupythagoreer, legt d. *ἐκροή* bei Pherekydes aus 481.
Nuß, kosm. 246₂, 522, 631.
Νύκτες drei bei den Orphikern 649₂, 656₂, 659₀, 716₂.
Nyktimos und Lykos (s. Lykos u. Chimareus) 516₄.
Νύξ ἄπειρος (s. Nacht) 477₂, 650.
— *Ἀδρήστεια* 652.
— u. *Ἀήρ* bei Epimenides 714₄.
— *Ἀνάγκη* 652₀.
— *γένεσις πάντων* 651₁.
— *τρόφος θεῶν* 478₀, 651₃.

obliquitas zodiaci, u. Gürtel d. Apollon (s. *Λόξιας*) 179₁, 437₆, 739₅.
— von Anaximander entdeckt 739₆.
ὀχετοί, kosm. (s. Himmelsströme) 479₁.
Odin, blauer Mantel d. — 101₉ N.
Odysseus, wurzelfestes Baumbett d. — 598.
Etymol. des Namens — 136₂ N, 137.
Offenbarung, Kleid d. — 249 ff., 253 f., 296₁.
Ogēniden bei Pherekydes 456₅, 539, 657.
ὠγηνός 455₁.
Etym. des Wortes 202₁ N.
Ohr der Gottheit 689₆.
Empfängnis durch das — 190₂ N.
Oiagros, Etym. des Namens 722₁.
Ὠιοθυτικά orph. 688₁.
Ὠκεανός, „*βαρβάρων φωνή*“ (cf. *ὠγηνός*) 203₁.
Götterfeinde in d. — gestürzt 532 f., 541, 542.
— Himmelsgewässer 204 f., 208₂, 209₃, 212₁.
— u. Thetys 196, 658₇, 659.
— Ursprung d. Menschen 659₃.
Oktaeteris 739 f.
ʾŌlām, Gottheit 102₃, 468.
— = Ewigkeit und Welt 468₉, 744₃.
— haseh und habah 251₇, 468₉.
Olymp, himmlischer — 549₂, 550₁, 657₃.
Mithräum auf dem lykischen — 515 f.
— = Weltberg bei Pherekydes 550.
olympiaca stola 69₂, 135₀.
Olympische Götter, *γενεά* d. —n — bei Pherekydes 542₂, 551.
Ὀλύσσευς = Verderber, Todesgott 136₂, cf. N.
Omphale, Nabelstein der Muttergöttin 183, 200, 479, 582, 722 f.
Sandale d. — 166₃.
ὄνομα οὗ ἡ ψῆφος 704₆.
— wesensbestimmend bei Heraklit 704₇.
— wesensbestimmend bei Pherekydes 347, 704₈, 705.
Onomakritos 712₃.
Anspielung auf — bei Ibykus 709₈.
— Etym. des Namens 703₀.
— am persischen Hof 632₃.
— fälscht Musaiossprüche 709, 718.
— Verfasser der Orphika 708₄, 709₃, 718.
Zahlensymb. Namen d. — 684.
Onomastikon orph. 688₂.
Onomatomantik, zahlensymbolische 741.
Ὠιοθυτικά, orph. Schrift 688₁, 754₄.
Opfer, kosm. gedeutet 609₁.
Ophiōneus (Ophion) Entstehung d. — 542₃, 546 ff. 562₆; — bei Pherekydes

u. d. Orph. 354, 454, 528, 531, 533, 658$_6$.
Ophioniden, von Zeus besiegt 534$_6$, 660$_4$.
— chthonische Wesen 546$_2$.
Orientation (links und rechts am Himmel) 409$_6$–$_8$.
Orion, *ἀπορροή* d. — 483$_2$.
Doppelaxt d. — N 317$_2$.
— = *οὐρίων* 385$_0$, 483$_2$, 486$_3$.
Pfeilstern im — 271$_4$, 483$_2$.
Sternbild d. — 271$_0$, 271$_{2.3.4}$, N 317$_2$ 385$_0$, 483$_2$.
— = Tistra 483$_2$, 484$_6$.
Zeugung d. — 482$_3$.
ΟΡΦΑΣ 683$_{9.10}$.
Ὄρφην 709$_8$.
Orpheusbilder in Babylon 493$_3$.
— stiftet d. Cult d. Apollon-Helios 681$_7$.
— = Dionysos 259$_{7.8}$, 682$_1$.
— = „Fischer“ 183$_4$, 189$_2$, 241$_0$ N, 259$_9$, 671$_7$, 679$_5$, 680.
— flötenspielend 733$_3$.
Fuchstracht d. — 674$_4$.
— -haupt, Orakel d. —es 632$_2$, 681$_8$, 698$_1$, 732$_7$, cf. 730$_7$.
Hymnen d. — von Musaios aufgezeichnet 698$_1$.
— von Kamarina u. Kroton 679, 683$_3$.
Leier d. — 217$_4$, 730.
Reliquien d. — 730$_{6.7}$.
— im Sternenmantel 73 N.
Thraker in Begleitung d. — 681$_9$.
— unter den Tieren 406$_4$.
Tod d. — 148$_1$.
— in persischer Tracht 632$_1$.
— angebl. Übersetzer einer phoenik. Theogonie 393$_1$.
Orphik, angebl. attischer Ursprung 643$_2$.
Orphiker, kleinasiat. Mysterien d. — 722, 729, 733.
— = Orphosverehrer 727.
orphische Alchemie 570$_5$.
— Astrologie 712$_4$.
— Bräuche 143$_{10}$, 687$_9$, 688$_1$, 754$_3$.
— Kultsymbole 631$_8$.
— Götterliste 535$_4$, 747$_8$.
— r Henotheismus 375$_2$.
— Hymnen 494.
— Inschriften 494$_2$, 719.
— Kosmogonie, Alter d. — 424–$_7$, 639, 643$_1$, 645, 708–719; Rekonstruktion d. — 649 ff.
— Schriften 687 f. Haufen von —n — 494.
— Überlieferungen (c. IV u. V passim) 105 Nr. 39 bis 41, 106 Nr. 42, 107 Nr. 43, 108 Nr. 47, 117$_1$, 119$_4$, 141$_1$, 153$_2$, 160$_1$, 179$_2$, 189$_2$, 210$_{3.5}$, 219$_4$, 221$_3$, 223$_{7.8}$, 242$_{0.1.3.4.5}$, 243$_1$, 250$_5$, 259$_3$, 269$_1$, 287$_1$, 347$_5$, 351$_6$, 353$_2$, 355$_1$, 359$_{2.3}$, 360$_8$, 362$_1$, 364$_4$, 373$_3$, 375$_2$, 376$_{3.4}$, 378$_1$, 379$_1$ etc.
Ὀρφίτης (lyk.) Orphos, Orphōndas 672$_6$.
ὄρφοι(*-ος*) (s. Di-orphos) 183$_4$, 672, 709$_8$, 728$_{13}$.
Osiris, Incest. d. — mit Isis 411$_2$.
Katasterismus d. — im Orion 483$_2$.
Lichtkleid d. — 87$_1$, 102$_3$.
Tod d. — am 17. Athyr 274$_3$.
Ὄσσα des Apollon 698$_1$.
— *Διός* bei Homer 697$_3$, 751.
Ostanes 571$_1$.
— = Astnū 573$_3$.
Osterburkener Relief mit einer mithräischen Kosmogonie 519$_2$.
Gedankengang der mithr. Kosmog. auf d. — 542.
Otto III. 12.
Evangeliar —s 25$_3$.
Kaisermantel —s 22 ff.
Ovum philosophorum Alchemisten 449$_7$, 524$_4$, 571$_1$.
οὐρανοσκόπος, Sternbild 259$_1$.
οὖρος αἰθρίου Διός 631$_0$.

paityāra, *ἀντιμίμησις* des bösen Schöpfers 561$_2$.
Palaityrus, Inselheiligtum v. — 576$_5$, 577$_5$, 578.
palla, kosm. d. Isis 70.
— Jovis 108$_3$.
Pallas, Gigant, Etym. des Namens — 79$_3$.
palu-Bäumchen 67$_5$, 289$_4$.
Pan = Phanes 402.
— mit d. Sternenmantel 86.
Panbabylonismus 636.
Pantheon, Kuppel d. —, dem Himmel verglichen 614$_4$.
Pantherfell, gestirntes 106, N 106$_4$.
Paradies, himmlisches und irdisches 215$_7$, 550$_1$.
Paradiesesflüsse, kosm. gedeutet 479 f., 483.
Parchor, Prophet 574$_7$.
Paris zu *παρεία* 122, 163.
p^{c}ark = hvarêno = *Αἰθήρ* (s. Ananke-Aither) 415$_4$, 467$_1$, 506$_4$, 537$_2$.
Parmenides 31$_3$, 250$_5$, 269$_1$, 299$_5$, 356$_1$, 403$_2$, 441$_5$, 471$_2$, 497$_8$, 571$_2$, 689 f., 706$_4$, 724.
Himmelfahrt d. — 617$_5$, 689$_{11}$.
lykisch. Namen d. — 364$_0$.
Parthenogenese der Athene und des Typhon 547 f.

Parvand (s. Gürtel) 95 Nr. 17.
paśpaśim = bunt (s. Josephs bunter Rock) 262[1].
Passahopfer und Erstlingsgabe 282[5], 283[1].
Patriziat, Verleihung d. — s 18[2].
Paulus St., im Sternenmantel 86[5].
ΠΕΛΑΓΟΣ = ΣΠΕΡΜΑ 654[5], 661, 678, 694[2], 726[6.12], cf. 748.
Pelopsschulter 680[6], 730[12].
Penelope, Brautwebe d. — 131 f.
— myst. Etym. (*πηνὴν λείπειν*) 138.
— = alte Göttin 136, 137[1].
— = Persephone 137[6].
kultische Prostitution d. — 137[2—5].
— = „stumme Weberin“ 139.
— = webt drei Jahre lang 138[3].
— = webt bei Tag, trennt bei Nacht auf 134[5].
πήνελοψ, Wasservogel 140[3].
Pentagramm 303 f. N.
— als altbabyl. Ideogramm = UB 304[5].
Bedeutung d. —s 305[2].
— als Schildzeichen. 306.
Pentalpha 303, 334.
πεντέγραμμος πεσσά 700[7].
πεντέκοσμος 312[3], 332 f.
— d. Urstoffe 541.
πεντέμυχος 330[4], 331, 332 f., 535[3], 541 f., 653.
— *γενεὰ θεῶν* 342, 444, 541 f.
Πέπλος, Bedeutung des Titels 116[4].
— -Feste 58 f., 75, 76[4].
— —, trieterische 138.
Πέπλος der Harmonia in Delphi 160[4.5].
— bei der Panathenäenprozession 326 f.
— orphische Schrift 52[4], 115[1], 120, 687.
Webed. — bei Pherekydes 197, 543.
πέρας 653[10], 687.
Persephone, nefaster Namen der Kore 137[6].
Perserkriege, bewirken den Niedergang der Orphik 632[1].
περσικόν, Perserfrucht, „Pfirsich“ 35[3].
Persinos, Orphiker, zahlensymb. Namen d. — 684[1].
Persische Herrschaft über Ägypten, religionsgeschichtliche Bedeutung d. — — 503[2].
— — über Indien seit Kyrus 504, 736[1].
— — über Jonien 733 ff.
Persische Kosmologie 91[0], 225[3], 364[1], 365[2], 470[0], 560, 626 ff., 631, 735.
Einfluß d. — — auf d. babyl. Astrologie 739 f.; auf die griech. — 489; auf die hermetische Literatur 503[2], 504[0]; auf die jüdische — 472[2], 492[2.3].
—s Kultsystem und Herodot 535[4].
„petra genitrix“ (myst. Bez. d. Kybele) 183[6], 409[3], 727, 729[5].
— = Weltei (s. *λίθος ὁ οὐ λίθος*) 411[1], 412.
Petron von Himera, Pythagoreer des 6. Jahrh. 461[6], 618[2], 652[4], 722[7], 729[6].
Petrus' Vision v. himml. Schöpfungsmantel 230 ff.
πέττεια, kosm. des Aiōn 700[6—8], 701 f.
Pfeilstern 483[2].
Phanes 396[3].
— umleuchtet den Aiōn 422[1], 424, 656[2].
— *ἀνταυγής* 403[2].
— *αὐτογόνος* 388[7], 402[2], 499[10], 656[2].
— -kult. mithräischer? 406 f.
Kultbild d. — in Modena 400 f.; als mithräisches Denkm. gedeutet 404 ff.
— *ἕνωσις* mit der Nacht 444[4], 656[2].
Geburt d. — aus dem Weltei 397 f., 404, 655.
Gestalt d. — 398 f.
— *κλείς* 423[2], 441, 655, 669[7].
— schafft den Mond 657[2].
— umtanzt den Olymp 403, 657[3].
— = Mithras 747[8].
— = Sonne 403[3], 747.
Spiegelung d. — 657[1], 687.
Stellung im Weltall d. — 409.
— stierfüßig 402.
— Szepter 402[1]. 407[2], 438[5], 531[4], 656[2].
— = Zeus-Pan und Dionysos 402.
lunare Züge d. — 403.
— zweigesichtig 403[4], 511[2].
Phanuel, Kerub 429[1].
Pharos, myth. Entführer der Helena 165[4], 172.
— als Gottheit 174.
Pherekydes von Syros (c. IV passim) 75[1], 115[2], 120, 129, 312[3], 321 ff.
— *ἀστρόλογος*, angebl. Sternwarte d. — 205[5].
Einfluß d. — auf spätere Systeme 649 ff.
verfehlte Emendation im Text d. — 443[7].

Fragmente des Pherekydes als Fälschung erklärt 194 ff., 636₂.
Gedankengang d. — 526₃, 543, 562.
Pherekydes von Gnostikern zitiert 557, 561, 566.
— Märchenerzähler genannt 540₅.
Namen d. — 363₂.
Papyrusfragment d. — 182₄, 197; Ergänzungen dazu 197, 198₂, 350 ff., 563₄.
— und der Pentateuch 636₃.
—, erster griech. Prosaiker 647₃.
oriental. Quellen, angebl. d. — 328, 735₇.
Titel der Schrift d. — 329, 340 f.
— Wetteifer mit Thales 544₀.
Zeitalter d. — 325₅, 645 f.
Philaios, *τοῦ νεῶ ποίησις* d. — 687₈.
Philolaos 331₂, 539₃, 549₃, 550₁, 687₇, 723₆, 725₂. ₃, 728.
Philomela, *φᾶρος* gewebt von — 139₃.
Philosophie griech., Ursprung d. — 636 ff.
Phlya, Mysterien v. — 376.
orphisch. Einfluß in — 376₃ N.
Phönix, Sonnenvogel 589₆.
Phönizier, geschichtl. Bedeutung überschätzt 640.
Phōkos v. Samos 647₄.
Phorkys, fischgestaltiger Beilgott 153₇, 183₈, 648₀, 658₇.
phrygische Mütze als Himmelssymbol 64 f., 67₂.
pileatus (MIGNE PL 35, 1440) 171₂.
pileum (*πιλίον, πῖλος*) mit 12 Binden des chines. Kaisers 22₀.
— bei Anaximenes 65₁, 677₁₁.
ἀστερωτὸς — des Ahura 64.
— — des Attis 63 f., 65₂, 77₅, 174, 179, 261₃.
— auf dem Weltbaum 65, 582₁₋₃, 677₁₁.
Pindar, orph. Eschatologie b. — 721₂. ₃.
Erbsünde b. — 737₁.
Pirâ rabbâ (s. Urfrucht) 520₅.
Pisistratus, Beziehungen zu Thrakien 493₂, 710₄.
Orphiker am Hof d. — 121, 679, 718, 719 ff.
Reformen d. — in Eleusis 121₃, 710 ff.
Pittakos von Mytilene als „Fischer“ 731₆.
Planeten, als Adityas bei den Indern 745₃.
Anordnung d. — 305₂, 470₀.
— als Bäume in den Mithräen 472₂, 585₁.
— -götter, Abfolge d. — als Weltherrscher 527₄.
Platane, hl. 181₁. ₂, 565₂.
Platanistas, Ephebenkampf im Hain 533₀.
πλῆκτρον der Sonne 244₂.
πλήρωμα 744₁.
Plutōn = Ahriman 421₂.
untere Hälfte des Welteis — genannt 420 f., 655₇, 658₆.
πνεῦμα bei Anaximenes 489₂ N, 666₁, 674₆, 675₃. ₉, 749₂.
Buchstabenbeziehung des Wortes — zu *AIΩN* 675₉.
— *δρακοντοειδές* bei Epikur 676₁, 707₈.
— bei Herodot 489₂.
ἱερὸν πνεῦμα bei Demokrit 489₂ N.
πνεῦμα bei Pherekydes 443, 454, 489₂.
— *θειώδης*, in der rhapsod. Theog. und bei den Pythagoreern 655₁, 675₁. 686 f., 748₁₂, 749₃.
ποδηρὴς χιτών 262₃, 263₁.
ποίκιλον περιβόλαιον (s. toga picta).
Poldrachen, „bekränzt“ 390₀.
— = Chronos-ארי 389₁. ₂, 694₇, 695₂.
— = Helikē = „geringelte Schlange d. Jesaias 390₀.
— Symbol der Göttermutter 390₁, 409₃, 411₁.
Knoten d. —s 389₅.
— = Leviāthān 390₀, 676₁.
— mit der Mondbahn identifiziert 432₂.
Sternbild d. —s 388 ff.
Tierkreiszeichen am — aufgehängt 389₅, 439₆.
— als Treibriemen des kosmischen Feuerbohrers 578₂, 582₇.
Πόλεμος, kosmisch 490₀, 737₁.
Polykrates, Bundesgenosse des Kambyses 733₅,
Ring d. —, mit der orph. Leier graviert 730₈.
„Poseidon“ mithr., kämpft gegen Giganten 527₄.
Positionswert der Zahlen 739₄.
Pradhana = *Φύσις* 506₇, 748₈.
Prakriti = *Φύσις* 507₄.
prähellenische Kultur, wissenschaftl. Erschließung d. — — 639.
Πρηστήρ 360₂, 365₂, 696₂, 700₃.

„Priesterweisheit morgenländ.“ 636 f.
Probus, Kaiser, Erhebung und Immantation 44_1.
προκέντημα kosmisches 223_2.
προχάραγμα kosmisches 223_3.
προκλήσεις beim Götterkampf 534_5.
Prometheus, Epiklese d. feuerbringenden Kronos 513_4, 537_2.
Psalm 19, Analyse d. — 601.
Psephoi, mystische — von Worten 32_2, 33_0, 171_4, 172_0, 176_1, 188_4 N, 232_2, 254_7, $335_{4.5}$, 336, 337, 338 f., 340 f., 340_1 N (cf. 462), 341_2, 342, $342_{1.2}$, 343_3, 357_1, 360_2, 421_5, 422 f., 454, 456, 457, 462_1, 468_4, $478_{2.4}$, 490, 506_2, 524_4, 530_5, 544_5, 563 f., 609_1, 618_2, 649, $650_{1.3}$, 651 f., 652_1, 653_3, 656_2, 667 f., 675, $678, 683_{6.10}$, 684, $690_{9.14}$, 691_1, 692_2, 694_6, 694 ff, 696, 702, 704, 705_4, 714, 717_3, 722_6, $723_{3.5.6}$, 724_2, $725_{9.10}$, 726_{3-10}, 727 ff., 732_2, 737_1, 744_5.
Begriff d. — 335_0, cf. 665_2, 685_1, 704_8.
Diskussion d. — bei Pherekydes 346—355.
— von Eurytos berechnet 685_1.
— bei Heraklit 700_8, 701 f.
— als „Steinchen“ mißverstanden 685_1.
Tabelle d. — bei Pherekydes 344 ff.
Pseudepigraphen, als „Fälschungen“ behandelt 639.
ψυχή-ψυχρόν 557_9 N.
— *βάρβαρος* 705_5.
λόγος d. — 703_4, 704_1.
Psychostasie 267 f.
Pteria, Ausgrabungen von — (s. Boghazkiöi).
Purpurgottheiten 167_2, 227_0.
πύκνωσις (s. *ἀραίωσις*) bei Anaximenes 676.
Pylagoren $682_{4.5}$.
πύραμις = Pû-Ramń 463_2.
Pythagoreer u. Orphiker 679 ff.
Religion d. — 719 ff.
Pythagoreische Lehren 461_5, 462_1, 490_0, 541_2, $549_{1.3}$, 550_1, 553_6, 557_{11}, 635_1, 655_1, 657_4, $668_{1.2}$, 684—687, 707_4.
—r Lehrsatz 641_1.
— Propaganda in Athen 712.
— Tonlehre 686.
— Wortzahlen 684 f.
Pythagoras, Bücherweisheit d. — 720_2.
Chaos b. — 687.
— isopsēph. mit Diorphos 683.
Etymologie des Namens — 682 f.
— als „Fischer“ und „Hirt“ 679_7, 732.
Goldschenkel d. — 680_6.
Haus d. — Demetertempel 711_6.
— in Italien 679.
Kosmologie d. — 686 f., 707_4, 729.
— und Moses 637_1.
apollinisch. Mythus d. — 682.
— als Personennamen 682_5.
— angebl. Schüler d. Pherekydes 686.
— Verfasser der Orphika 709_0.
Pythagoras, Zahlensymb. d. Namens — 684.

Quadriga am goldenen Wagen beim Triumphzug 40.
— dem Kaiser vorbehalten 43.
Quellgöttin, armenische 381_6.
— gebiert den göttlichen Fisch 411_2.
Maria als — $381_{7.8}$.
— mithräische 381_5, 411_1.
Rheia als — $381_{13.14}$.
vorderasiatische — 380 f., 577_0.
göttl. — d. Zimmermann vermählt 413_1.
Quirlung der Welt 578_2, 582_7.

Rad, kosm. 202_1, N 365_2, 501_7, N 501_8, 501_9, $631_{3.4.5}$.
— der Geburten (*τρόχος γενέσεως*) 502, 554_6, 645_1, 720; Erlösung vom —— 502_0.
— d. Sonne 656_3.
radförmige Urwesen 382_0, 552_3.
rakîa (s. *στερέωμα*, *καμάρα*) „Rauch“, angebl. Element bei Pherekydes 539_2.
Raum als Gottheit (s. *Τόπος*, gah u. mākōm).
Ēn Sōf als — gedeutet 471_1.
— leerer, Urwesen bei den Maoris 652_5.
Ῥῆ (*Ῥέα*, *Ῥεία*) = Demeter 715_7.
Deutung des Namens — 378 f., 380_1, 651_{13}.
— = *Γῆ Χθονίη* bei Pherekydes 377 f.; bei den Stoikern 378_2.

Pῆ, Hände d. — 390₁, 582₅, 592₃.
— als kosm. *μήτρα* 397₁, 411₂.
— als Mondgöttin (Mah) 435₂.
— *Ὀρείη* 508.
Rechenkunst, ägypt. 641, 642₁.
— babyl. 641₁.
regia vestis 42.
— — d. Massinissa N 42.
Reifband des Himmels (s. *ξύνδεσμος*, rikiš šamē und mithra) 97 Nr. 20, 98 f., 423₃, 438₃.
Reichsapfel, Geschenk Bened. VIII. an Heinrich 17, 18₁, 30, 31₄.
„ricco", der, in der Agathenlegende = Pluton 136.
Richard v. Cornwall, Krön.Mantel d. — 26 f.
rikiš šamē (s. Reifband) 98 f., 99₃.
— —, pers. = mithra 176 oben, 418₄.
Ringsteine mit Sternbildern 261₂.
ῥίζα (*ῥίζωμα*) 685₃, 690₁₆, 691₁.
Ῥῶ kilik. für Rhea? 382₀.
Rock hl. Christi von der Caritas gewebt 187₉.
— — vom Himmel her, vom hl. Geist gewebt 187₈.
— — mit Josephs — verglichen 186₉.
— — von der Madonna gewebt 188₄, 189.
— — in vier Teile geteilt 185.
— — ungenähter, „von oben her gewebt" 186₃; d. Dea Natura 186₄, 229₂.
Deutung patristische d. — — 186 f.
Rock hl., ungenähter, des Hochpriesters 186₃.
Rōḳem = „Sticker", sem. Gott 227₅, 235, 742₂.
Rüstung, kosm. (manich). 302, 306 ff., 310 ff., 316₂.₃, 317₂.
Rufzauber, Weltschöpfung durch — 222.

„Sachseelen" (object souls) 217 ff.
— als zeugende Urbilder 219 f.
Säulen d. Herakles 392₅.
— d. Kronos 392₅.
— mit Sonne und Mond bekrönt 629₁.
— d. salomonischen Tempels 48, 604₀, 624, 629₂;
— als Phallen 629₂.
— der Welt 325, 369, 392₅, 619₆, 624, 627₅.₇, 631₂.
Sakralbau, kosm., Einfluß auf das Weltbild 615 ff.
Šamajim, als Gottesnamen 603₁.
Sandan (Sardan etc.) demin. * Sandalos 166₃, 227₀ u. N, 583₃.
— als Jahresgott 518₄, 744₅.
— = d. Rote 107₂, 518₅, 744₄.
Sandrakottos 169.
Sandyx, rot. Gewand 167₂, 285₆.
Sard, Sardan Jahresgott 166₃, 518₃.
Sardes, Etym. d. Nam. 735₁.
Sardōn 744₅.
σάρκων χιτών 243₃, 295.
Sarpanitum, Hochzeit d. — mit Marduk 605.
— = zer banitū (s. Sperma) 482₃.
Schale kosmisch 521₂, 579₁.
Schale auf dem Weltbaum 577₁, 579, 581.
Schaltzyklen, babyl. 641₂, 739₇.
Zahlen d. — — bei Anaximander 740₂.
Schechinah, jüd. Gottesnamen 28₂, 474₂, 479₀.
Schellen am kosmischen Mantel 23, 25₅, 26₁, 26 f., 28 f., 35.
Schiff kosmisch 100, 327, 725₅.₆.
Schild kosm. (s. *ἄντυξ*) 302.
— — d. Achilles 209, 309 ff.; bei Euripides 313₄; Interpolation in der homerischen Schilderung d. — es 310 f.; *πέντε πτύχες* d. — 310₁, 311, 661₂.
— — Alexanders d. Gr. 316₂.
— — Davids 306 ff.
— — d. Kadmos 314₄.
— — d. Tydeus 314₂.
Schilde sternengeschmückte, mykenische 83₆.
Sonne und Mond als — 84₂, 317.
Schiur Kōma kabb. Traktat über das Maß Gottes 471₀.
Schlange, Symbol der Erde 447₁, 546₂.
Schlangenbahn der Gestirne 433₂.
— -buhlschaft der Hadesgattin 122 f., 125₄.
— — d. Zeus und d. Rhea 434 ff.
— -dämon (s. Ophioneus) 562.
— -füßler in einem mithr. *δρώμενον* (s. Drachen) 516₂, 528₄.
schlangenumwundene Gottheiten, zwei, in Hierapolis (syr.) 431₅.

schlangenumwundene Gottheiten auf einem Mithrasrelief 407.
— Atargatis 431₇ N.
— Fackel d. Mēn 437₅.
— Isis-*Αἰών* 431₇.
— petra genitrix 411₁, 516₇.
Schlangen, zwei verschlungene (s. Caduceus) 434 ff.
Schleier der hl. Agathe (s. velo); löscht Feuer 149₅.
— d. Demeter 74₂.
— kosm. d. Gottheit 51₁, 87₄, 90 Nr. 8, 110₆, 170₅, 290₅.
— d. Istar 74₃.
— d. Madonna in Chartres 185₃.
sieben — der Madonna di Monte S. Giuliano, bezw. der Venus Erycina 86₃.
Schlösser u. Schlüssel, kosm. 440₆.
Schlüssel, Mondsymbol 441 ff., 656₂.
Schmelztiegel, kosm. 654₂.
Schmied, als Weltschöpfer 98 u. N., 412 f., 440₆, 449₁.
Schöpfergott, Kronos-Prometheus als — 514.
Mazda als — 371.
— bei Thales 662.
— platonischer, verfertigt Tische und Betten 610₀.
Turk als — 371₇.
Schöpfungsmantel 221 f., 248₆, 290₇, 602₃.
— — in der Vision Petri 230 ff.
— -opfer 450 f., N, 464₂.
— -wort 222₁₋₃, 498₁₁, 751₂.
„Schooß“ der Welt 477₃, 653.
Schrift, himmlische (sitir šamami und sitir burumu) 191₃, 254₅, 570, 701 f.
Schuh, göttl. 166₃, 173₅.
Schwurgötter, orphische Liste d. — 535₄, 747₈.
Scotus Michael, Hofastrolog Friedr. II. d. Hohenstaufen 3 f., 3₂, 4₂.
„Secretum“, angebl. german. Kult d. — 620₄.
Seele, dreiteilig, in assyr. Geheimlehren 560₃.
— fünfteilig 557₅.₆, 704₄.
Seelen, Herabsinken d. — durch die Planetensphären 558₃.
— -kleid, Körper als — — 243₃, 296₁.
— —er, sieben 293 f.
— -teile, fünf 557₅.₆.
— -wanderung bei Empedokles 692₇₋₉, 737₁.
— — bei den ägypt. Hermetikern des 6. Jahrh. v. Chr. 503₂, 737₁.
— — bei den Indern und Orphikern 502, 645₁, 660, 688, 720, 736₁, 752.
— — bei den Mithriasten 503₁, 737₁, 752.
— — bei Pherekydes 554₆, 686.
— als Windgeister 455₆, 472₂.
— als Zweigespann 557₇.
σειρά goldene 99₄, 210₃, 419₃.₅.
Σειριαδικὴ γῆ 569₀.
Šeīrim, Kornböcke 283.
— bocksgestaltige Sturmgeister 510₆.
sellisterniu m (s. Thron) 76₂, 289₃.
Sephirot (= Sphären) der Kabbalisten 251₉, 332₂, 470.
Farben des Sephirot 470₂.
zehn —, als Gewänder Gottes 252₂, 293₅ N, 301.
Septerion, „Burgbrand“ beim — 169₃, 682₃.
seqt-Rechnung 641₁.
Seṭ = Merkurplanet bei den Ägyptern 569₀.
Seth, hermetische Dialogfigur 569₀.
— Lehrer des Hermes 569₀.
— -ianische Stelen 569₀.
υἱοὶ τοῦ Σήθ 568₉.
— = Zoroaster 571₃.
„*Σφαῖρος*“, Weltwesen bei Empedokles 691.
Ṣid, phöniz. Fischergottheit 731₄.
Sidhöttr 101₁₂.
Sieb der Elisabeth 185₄.
— Mariae N 210₄.
Sieben, babyl. = kiššatu, Gesammtheit, All 337₂.
— -gott 187₄, 745₄.
— -stern 331, 333.
— -strahl (s. *ἑπακτίς*).
— Strahlen jedes Planeten 339₁.
— -stufiger Altar 300₁.
— Weisen 662.
— -winkel (s. Heptamychos).
—, kosm. Zahl 331.
Siegel, kosm. Bedeutung d. —s 223₄ N.
Šimalia, kassitische Gottheit (s. Himalia, Himalis) 510₆.
Simon Magus 478₃, 577₅.
Šimšon = kleine Sonne, sieben Locken d. — 246₂.
Sin = Mondgott, babyl. (s. Königsgewänder und Tiara) — 59₆, 174₃, 744.
— = Ahura-Mazda 368₂.
— = Anšar 368₁.
— ellamē = Zwittermond 403₄.

Sin als Feuergott (Nusku) 602₇.
— als Frucht (inbu) 520₂, 656₁.
šitir šamami, burumu (s. Schrift himml.).
Söller, kosm. 603, 622.
σοφία, kosm. lokalisiert 550₁.
Soma, indischer Gott, kosm. Gewand d. — 101 Nr. 21 bis 25.
— -opfer bei Alkman erwähnt 751₆.
ΣΩΜΑ = 55, pythag. Symbol 692₂.
Sonne, als Auge der Gottheit 689₆.
Brautzelt d. — 601.
— als langes Gesicht des En-Sōf 473₃.
— kugelförmig 549₁.
— und Mond al-ḳamaran genannt 629₄.
— als Quelle d. νοῦς 558₃.
— als Spiegelung des Urlichts 586, 589, 657, 687, 692₅₋₆.
— verlöscht und entzündet durch d. Himmelsströme 484 ff.
— als Weber 226 f.
— als Zimmermann 227₁.
— zischt beim Untersinken ins Meer 487₁.
Zügel d. — 213₂, 593₁.
Sonnenbaum 585₁, 588, 590₄.
— -kult von Petra 609₀.
— -finsternis, apotropäische Darstellung einer — 84.
— — vergiftet Brunnen 84₂.
— -göttin, kleinas. 369₆.
— — semit. 601₄.
— -gott, kleinas. eran.? 370.
— -lauf, orient. Theorie d. — —es 623, 625 f., 629₁₀.
Sonnenrad 365₂.
— -scheibe 77, 78₁, 364 ff., 549₁, 687.
αὐλός an d. — — 365₂.
Doppelaxt in d. — — 374₃, cf. N 227₁.
scheinbarer Durchmesser d. — — bei Thales und den Babyloniern 642₀.
— — geflügelte 590.
— — — in Ägypten 84₂, N 364₃.
— — — pers. 583₅.
— — — in Pompei 84₂.
— — geschmiedet 584 ff.
— -schiff 558₃.
— -vogel 365₀, 577₃, 584₁.
— — auf d. Weltbaum 584₂, 589₆. ₇.
— -wagen, Gewänder d. — — 505₅.
— -wendbaum, Verbrennung d. — —es 588₆.
— -wende, Theorie d. — — 671₄, 678₁.
Sosipolis, Sternenchlamys d. — 72₆.
— = Zeuskind, kretisches 72₅.
Σώθεος βίβλος 569₀.
σοῦσον = Lilie 35₂.
speculum mundi, got. Kirche als — 615₂.
Speñta Armaiti, sem. Anahita genannt 466.
— = Mutter Erde 371₉, 525 f.
— im Sternenmantel 93 Nr. 15, 371 unten.
Sperma, kosm. 330, 354₂, 378, 388₆, 423₂, 460₄, 461, 462₁, 463₅, 476, 480, 482₃, 489, 498, 519, 653₅, 655, 667, 688₄, 691, 693 f., 699.
— deifiziert 482₃.
Meer als — 654₅, 661.
— -zauber d. Khepera 464₃.
Spermazauber des „Zeus“ = (Mazda) 183₁₀, 411₂, 463₁, 465₁, 748₁₀.
Zeugung d. Orion und Agasthya durch — 482₃.
Sphärenkleider, Mysterium d. — 293 f. N 503₁.
ägyptisch. — d. — 293₆.
mithräisches — d. — 293₅.
Spiegel des Dionysos 219₄, 403₃, 587₂.
Mond als — 657, 687, 692₅. ₆.
Sonne als — 586, 589, 657, 687, 692₅. ₆.
— -bilder, alles Irdischen am Himmel 215 ff.
Spindel, kosm. (s. ἄτρακτος Ἀνάγκης) 98₄, 244₂.
— der Dea Syria 185₃,.
— der Madonna 185₃.
— als Wintersymbol 142.
Spinnrad, gold. 244₂.
Spinnrocken der Atargatis (s. Zeus ἡλακατᾶος) 377₈.
Spolien des Tempels von Jerusalem 46 f.
Sraosha, Hahn des Gottes — N 413₀. 750₅.
— als verkörperter Logos 750₅.
Stadt als Abb. d. Welt 256₃, 620₃.
— -plan, kosm. Mantel als — — 258.
Standesgötter 240 f.
στὰς ἑστῶς στησόμενος 450₅, 478₄.
στεφάνη kosm. 31₃.
— bei den Hermetikern 736₇.
— bei Orpheus und Parmenides 250₅, 471₂, 690₅. ₆.
στεγή, kosm. 618₁, 625₃.
στερέωμα 622.

Sternbilder zweiundsiebzig am Himmel 33₁, 704₅.
Sterne als *ἀποτρόπαια* 85₁.
— als Blätter, Blüten und Früchte aufgefaßt 32₁, 33, 520₆, 566₁, 570₆, 577₂, 677₅.₆.
— aus Feuer bestehend 549₅.
— aufgemalt auf die Gewänder von Statuen 63, 66.
dreißig helle — des Himmels 702₁.
— unterhalb von Mond und Sonne 90₃, 301₁, 549₅, 626, 631₇, 670₅.
— als Welten 657₄.
— als Ziermuster gestickt und gemalt 73₁,.
— als *ζωγραφήματα* 110₃, 677₅.
Sticken der Gottheit (s. Rōḳem) 110 Nr. 52, 197 ff., 224₂, 248, 742₂.
Stiftshütte als Abbild der Welt 191₃, 216₄, 251, 252₂, 603₈, 607, 622 f.
Stimme kosmische enthält alle Elemente 464₀, 749₉.
Stufenleiter, kosm. 299 f.
— -turm 61₁, 607₄, 628.
Stumme Weberin 139, 140₄.
στύλοι οὐρανοῦ 369.
Styx 456₅, 482, 483, 487₂.
Sündenfall der Seele 692₇.
Suwâ, arabische Gottheit (s. Sperma) 482₃.
Svastika, Sonnensymbol 587₁.
Swedenborg, durch Pherekydes angeregt 55₀, 554₄.
Σύμβολα und *Ἀκούσματα* 662₂.
Synkretismus angebl., zw. orph. u. mithr. Mysterien 406 f.
Syrian, Polemik gegen ein Orpheuszitat d. Aristoteles 716₃.
syrische Bibelexegeten, Weltbild d. —n — 625.
— Göttin, Spindel d. — — 185₃.
kosmisch Stola d. —n — 67.
Zaubergürtel d.—n — 94₁.
Szepter adlerbekröntes, schlangenumwundenes des Triumphators 40₅.
— assyrisches 583₅.
— kosmisches 31₂, 413₃, 415, 438₄, 531₃.₄.
Weltbaum als — 581₂–₅.
—, Zweig vom Lebensbaum 30₁–₄.

talaris (s. *ποδήρης*) 262₃.
Talisman, Weltenmantel sieghafter als — — 291, 293₁, 301.
talith 187₁.
— im Hochzeitsritual 130₂, 599₃.
Tamuz-Adonis 183₅.
— als Baumgott 139₂, 273₂, 276₄.
Dōd, Epiklese d. — 307₂.
Fasten am 17. des Monats — 274₂.
— -feste 271₀, 274₃.
— bei Ištar u. Ereškigal 511.
— Korngott, gemarterter 148₃.
— -kult der Juden 273₂.
roter Mantel d. — 177₂, 285₃.
— in der Weide verkörpert 139₂.
Tanit (תנת).
Halsband gestirntes d. — 68₆.
— sog. Himmelskönigin v. Karthago im Sternenmantel 44, 66 f.
Tanz der Gestirne 462₀, 472₂.
ταρσός, hl. Sandale 583₃.
Tempel, kosmischer 606 ff.
— — bei den Ägyptern 610₃ f.
— — bei den Arabern 606₄.
— — bei den Babyloniern 216₄, 606₂, 610₂.
— — bei den Juden 216₄, 606₃.
— -bau bei den Germanen 620₄.
— -lose Religion d. Perser 612₃.₄.₆.
salomon. Weihgebete f. d. — 610₁.
templum, am Himmel abgesteckt 216₄.
Tereus = *Σώζων* mit dem Beil 139₂.
Teteoinuan, sternenbesäte, mexik. Göttin 79 N.
τετραγενὴς ὕλη (s. Mischung der Elemente).
Tetraktys 334, 423, 499₅, 696.
— als *φυτόν* 686₀, 691₁.
— als *ῥίζωμα* 685₃.
— *θεῖα εἰκών* 338₁.
— *τῶν στοιχείων* 691₂.
τετράμορφοι, Symbole d. Jahreszeiten und Elemente 431.
„Text“, Erklärung der Bedeutung des Wortes — 242₀.
thalassio, Hochzeitsruf 130₂.
— = sem. טלית (s. *ὑμήν* und talith).
Thales, *ἀρχή* b. — 459₁, 660, 663.
— von der babyl. Astronomie abhängig 641₂.
orphisierende Aussprüche d. — 661 ff., 729.

Dreifuß d. Thales 730 f.
geometrische Errungenschaften d. — 641₁.
Gegensatz d. — zur Volksreligion 664.
Thales als Kriegsbaumeister und Hofastrolog der lydischen Herrscher 732₄.₅.
— von „Moses“ beeinflußt 637₁.
Namen, aram. (?) d. — 364₀.
ναυτικὴ ἀστρολογία, angebl. v. — 647₄.
Religion d. — 643₃.
Weltkarte, angebl. d. — 642₁.
— Zeitgenosse d. Pherekydes 459₁, 460₁, 645 ff., 660₈.
Theagenes von Rhegion 661₂.
Themis = Gē 527₁.
Theodicee 247 f.
Theognētos, Orphiker 708₄.
θεογονίη, Magiersang der Götterzeugung 450₆.
Theophagie d. Orpheus und Pythagoras 680.
— d. Zagreus 719.
θεοκρασία, Begriff d. — 329₅.
Beispiele von — 480₇, 480₃ N, 654₄, 658₄.
— als Titel bei Pherekydes 330.
— bei den Zrvanisten 448.
Theomachie, Mysterium d. — 533₀.
Theseus, Purpurmantel d. — 176₅.
Thetys 196₁, 658₇, 659.
— = „Meermuschel“ 659.
Thron, kosmischer 36; d. Alexander 45.
— -feier in Delphi 76.
Thron, automatischer im Herodianischen Tempel? 45.
— automatischer d. byzant. Kaisers in d. Magnaura 36₂.
— d. Kybele 582₁, 610₀, 722₄.
— d. Kyros 45.
— d. Marduk 76₁. 289₃.
— himml. d. Mazda 76₁.
— Ramses' II. 76₁.
— Salomonis 36₁, 45.
— — u. seine Wanderungen 45 f.
— tabuiert 45.
θρονισμοὶ μητρῷοι 721₄, 722 f.
Θυέλλα bei Pherekydes 455₇, 456₃, 533.
θυμός = Rauchseele 557₃.
θύρσος = Turs 173₂.
θύσανοι als Lärmzauber 29, 71₃.
θυσιαστήριον kosm. (s. Altar) 609₁.
Tiara, kosm. 174₃, 632₁.
Tierkreiszeichen, babyl. als Aequatorialteilung 739₅.
— auf d. Münchner Ikosaeder 701₅.
Götterbilder aus — zusammengesetzt (s. Chimaira, Jahresdrachen, Lykos, Phanes, Tihamat, Zrvan etc.).
— als Schöpfeimer des kosmischen Rades 54₀, 558₃.
— auf d. Torso d. Zrvan 439₇.
— und die Zwölfstämme im Jakobssegen 265₂, 266.
Tiermasken 81₃, 503₁, 674₁—₄.
Tiernamige Priesterkollegien 673₁.
Tihamât, Ungeheuer, Gestalt d. — 528₇.
— buhlt mit Kingû 532.
— Tochter d. Apsū 532₂.
Tisch im Götterhaus 609₁.
— kosm. Karls d. Gr. 47.
— kosm. Salomonis 46 f., 603₈, 677₃.
— d. Sonne 355₁.₂, 609₁, 723₃.
Tišpak (Teišbaš, Teïspes-Daktylos) Gottheit 528₃.
Tistra (s. Orion) gießt himml. Feuer aus 484₆.
— „Herr d. Sterne“ 483₂.
Titanen, hesiodeische, Namensliste d. — 265₃, 648₀.
— orphische 658₇.
— -kampf, dramatisch dargestellf 533₀.
τιτανικὴ φύσις im Menschen 559₃.
„tocharische“ Sprachformen in d. kappadok. Keilschriften 496₈, cf. 734₆.
toga picta, Amtstracht d. etruskischen Lukumonen N 40, N 71.
— — d. Constantius Gallus 38.
— — d. Kaiser vorbehalten 43.
— — dem Massinissa geschickt 42 N.
— — = sine pictura 41.
— — = Sternenmantel d. kapitolinischen Jupiter 41.
— — Triumphalkleid des römischen Imperators 40 f.
Τόπος = gah i Ormuzd 506₄.
— spätjüd. Gottesbezeichn. (s. Mākōm) 471₃ N, 744₁.

Τόπος als orphische Gottheit 478₀, 652₅.
— als persische Gottheit 415₉, 468₁₀.₁₁ N, 506₃, 537₂, 618₂, 735₅, 745.
Göttermutter als — (s. Atargatis) 729.
— bei Petron 618₂, 728₄.
— bei Pythagoras? 686, 719.
— bei Thales 662, 663₆, 665.
— angebl. = Twasha 469₁.
Totemtier, Fisch als — 673.
Tränen d. Helios 659₇.
— d. Kronos 385₀, 536₇.
— d. Zeus 536₇.
τράγος und *ἰχθύς*, im Tempel v. Delphi gemalt 613₆.
Transfiguration Christi 19₃.
Trauung, jüd. Riten d. — 597₃.
Triaden, durch V dargestellt 332₀, 334₂.
— bei Pherekydes 331 ff.
— -system des Theodoros v. Asine 333₅, 334₂.
Triumphaltracht, d. Augustus verliehen 43.
— v. Domitian im Senat getragen 43.
— v. Julius Caesar ständig getragen 43.
— d. Princeps 40 ff.
vestis triumphalis dem Porsenna geschickt 42 N.
Tropische Punkte des Jahres b. 8. Grad d. Tierkreiszeichens 488₂₋₆.
**Τορπεύς* (s. Feuerbohrer) 434₃, 582₆.
tubḳati = *κλίματα* 61₁, 628.
Τύχαι (s. gaddê).
Τύχη = Gad 743₃.
— = Zrvan 415₁.
Zrvan mit d. Ruder d. *Τύχη* 415₃.
Tympanon, kosm. 33₃, 724₄.
Typhon, aus dem Ei des Kronos entstanden 548₃.
— von Hera erzeugt 547₄.
Kampf des Hōros gegen — 533₀.
kilik. Sage vom — 547₂; mit d. ägypt. harmonisiert 523₂, 547₃.
Tyrus, Gründungssage v. — 256, 576₁.

Übersetzungen, angebl., ungriech. Kosmogonien 640.
Uginna (s. *ὠγηνός*) 202₁.
Unendlichkeit (s. Aditi) personifiz. 497₇, 745₃.
— der Gottheit 470 f., 471₄.
ungenäht, das kosm. Kleid ist — (s. Rock hl.).
Unterwelt, himmlische 512.
unvollendet, d. kosm. Gewebe bleibt — 40₁, 138₂, 162, 212₂.
Urania (s. Tanit).
Gürtel d. — 94₁₁.
Uranos mit gestirnten Flügeln 79₄.
— u. Gaia nach Chronos entstanden 536.
— u. — als Eltern d. Mysten 552₃.
— u. — als Hälften des orphischen Welteies 420, 655, 717₂.
— mit — *μιᾷ μορφῇ* verschmolzen 531₅, 551₂, 556₀.
— *οὖρος* 657₁.
— Uruna-Varuna in Kleinasien 62₄, 734.
οὐρανός, pythag. Begriff d. —. 550₁.
Urbaum neuseeländ. 605.
Urbilder aller Dinge im Himmelsmantel 220 f., 228 f.
— bei der Schöpfung 223.
Urfrucht bei Anaximander 525₁.
— bei d. Kabbalisten 521₄.
— bei d. Mandäern 520₅.
Mond als — 520₂, 656₂, 748₃.
— in d. Puranas 525₂.
— u. Urei 522₅, 524 f.
Urlicht verborgenes 656₁.
Uroffenbarung 635.
Urqualitäten 460₄, 668₅.
Urtriade bei Pherekydes u. d. Mithriasten 535 f., 562₂.

Vaç ambrini (s. Wort hl.) 750₆.
Vayu, Gottheit d. Luft, kämpft gegen Ahriman 534₄.
Vår träd (Schutzbaum) 31, 580₀.
Varuna, goldenes Gewand d. — 100 Nr. 23.
— wechselt Gewänder 101 Nr. 24.
— als kosm. Mantel 100 Nr. 22.
Vásu-Deva 506₄.
Vejovis = Julus = kleiner Jupiter 42₃.
„Velo di S. Agata“ in Catania 133₂, 138; als „operimentum tumbae“ bezeichnet 144₅.
giro del sacro — 147₁.
velum über d. Brautbett 597₅.
„Venus fisica“, 67₃.
— v. Erech 86₃, 102₂.
— Erycina-Architis 86₃ N, 102₂.
— im Sternenmantel 67.

Vergötterung d. römisch. Cäsaren bei Lebzeiten 41₅, 44₃, 52₁.
— d. Triumphators 40 f.
Verhängnis bei Homer 509₁.
Verklärung durch d. Lichtkleid 296 ff.
Verkündigung = Empfängnis d. Λόγος durch d. Ohr 190₂ N.
— Mariä 190₁.
Vertragsmäßiger Götterkampf 532₆₋₈.
Vier, kosm. Zahl 337 f.
— -eckige Pallien d. Ešmunpriester 187₄.
— Enden der Welt 337₃.
— -gott 187₄.
— -zipfel ('arba kanfōth) 187₂.
Vließ als orph. Kultsymbol 631₈.
— auf d. Eiche 570₃, 581.
— d. Gideon 83₁.
— gold., u. d. alchemist. Geheimnis 569₅, 570.
— als Himmelssymbol 78 f., Fig. 23 f., 82, 83₁ ff., 566₆, 570₁.
Vorhang d. Allerheiligsten nach Rom geschleppt 45.
— kosmisch gedeutet 191₃, 250₇, 251.
— von der Madonna gewebt 191 f.
— nach Olympia gestiftet 46.
— ins Wasser getaucht 191₃.
— zerreißt 252₅.
Vorhänge, zehn d. Stiftshütte 251₉, 252₂.
Vyrds geväf, ags. 246₀.

Wadd (Liebe) arab. Gott; — = Hadad 374 f., 420₆.
Wage, Symbol d. — 490₀, 507₈, 527₁.
Wagen goldener des Triumphators N 40.
— kosm. d. Chronos 387₁₅, 388, 431₁, 497₆.
— — Jahves (s. merkaba)
— — d. obersten Gottes bei den Magiern 430 f., 430₈.
Wasser als ἀρχή 459₁, 460₁, 660₈, 671.
— als Gottheit 664₄.
Webebaum kosm.? 322₅, 324.
weben d. Caritas 187₁₀.
— d. Chariten 247₂.
— d. Dalila 246₂.
— d. Dame Nature 221₅.
— als δρώμενον b. d. Hierogamie 128 f.
— d. Gottesgeistes 53₁₀, 296₀.
Göttinnen webend 117₂, 245₁₃.
— d. Harmonia 162.
— d. Horen 247₂.
Kalifen v. Bagdad teppichwebend 238₄.
ein Kleid aus Blumen — 138.
Korē webend 118, 209.
Männer — im Orient 199 ff.
— d. Nacht 101 Nr. 30.
Pau webend 201₉.
Priester — 200₁.
— d. Sonne 226 f.
Sonne und Mond — 247₂.
— als Zauber 241₂.
— d. Zeit 54₀, 110 Nr. 52, 246(7)₃.
— d. Zeus 197 ff., 444, 563, 658.
Webergott, semit. 227₁, 742₂.
Wein, Gewand in — gewaschen 286₀.
Weltachse, geflügelte 324₂, 583₆.
kosm. Baum als Weltachse 578₂, 589.
Caduceus als — — 434₂, 581₂₋₅.
Weltalter bei Hesiod 648₀.
Weltbaum bei den Griechen 566, 677₆.
Sonnenvogel auf d. — 584₂.
Zeltbau über d. — 604₂.
Weltberg, fünfstufig 60, 300 f., 677₈₋₁₀.
um den — kreisen die Gestirne 403₃, 621.
Paradies auf der Spitze d. —es 300₄.
— siebenstufig 300₂. ₃.
— zweigipflig 576₄, 582₄.
Weltbild babyl. 627 ff.
— der syrischen Bibelexegeten 625.
— dreistöckig 630₀.
Geschichte des sphärischen —es 631₉.
jüdisches — 625₆.
sphärisches und architektonisches — 621.
Weltbildung und — -zerstörung (s. Apokatastasen) 507₁₁.
Weltbrand (s. Ekpyrosis) 490₃.
Weltei 99, 111₁, 246₂, 410₃, 459₅, 476, 508, 535, 545₃, 690₄, 754.
— von Ahriman durchbohrt 410₃.
— von Ahura geschaffen 410₂. ₃, 414₂, 537₁.
— aufgeschlossen 440₆, 655.
— bei Anaximander 524₆, 669₄.
— bei Empedokles 691₁₀.
— bei Epimenides 714₉.
— bei Epikur 676₁.
Brahma aus d. — entstanden 410₃, 412₂, 508.

Weltei von Chronos-Ananke im Chaos gebildet 397, 654₈, 658.
Eiweiß d. —es 111₁, 404₃, 410₂, 654₈.
Geburt des Mithras aus d. — 410 f., 424.
— geschmiedet 440₆, 449₁, 461₃, 654₈.
Himmel und Erde als Hälften d. —es 398, 411.
untere Hälfte d. —es „Pluton" genannt 420 f.
Mehrzahl von Welteiern 508₅.
— mit dem Messer gesprengt 440₆.
Mōt aus d. — entstanden 441₀.
— von der Nacht erzeugt 391₁₀.
— mit einer Nuß verglichen 524 f.
Phanes im — 398, 404, 412, 424, 655.
— = petra genitrix 524₄,
— siebenschalig 525₂.
— im Talmud 397₄, 410₃.
— wirbelnd bewegt 398₂, 524₁.
— zerspringt 398₃, 524₁, 707₈. 748₃.
— von Zrvan gebildet 412₆, 440₆.
Welten, Mehrzahl d. — 501₃.₄, 508₆, 676₂, 735₈.
fünf — bei Plutarch 541₂.
hundertdreiundachtzig — bei Petron 461₆, 618₂, 729.
neun — bei den Germanen 619₈.
Welthaus (s. Tempel kosm.) 94₂, 162₂, 620 ff., 742.
— mehrstöckig 625₄ N.
Weltherrscher, göttliche, Abfolge d. — s. *διαδοχὴ θεῶν*) 527₄.
Welthöhle bei Platon 219₄.
Welthütte 607₄.
Weltjahr 408₅, 450 f., 451₁, 454, 508₉.
ΑΩ als Symbol d. — —es 464₀.
Elementarperioden im — 454.
— bei Heraklit 702.
— bei d. jon. Philosophen 459₆.
Weltjahreszeiten 452 f.
Weltkarte 333.
— des Anaximander 642₁. babyl. — in Heptagrammform 337₄.
Weltkugel 17₂, 31₄, 493₁, 701₀.
Weltnacht 650.
Weltsamen (s. Sperma).
Weltschöpfung, *δρώμενον* d. — 290₇, 753₂.
Weltseele, Chronos als — 441₂.
Mischung d. — 449₃.
Weltsprache, Babyl. und Aramäisch als — 644₄.
Weltwebe (s. Webe) 602₃, 748.
— bei Hiob 624₃.
Weltwinkel, Anordnung d. — bei Pherekydes 549, cf. 541.
Seelenreise durch d. — 554.
Wetterzauber 83₂. ₃, 101, 108 f., 191₃, 455₆, 587 f.
— der Könige 237₂.
Wijlōn = velum, Namen des 7. Himmels 89₅, 221₄, 232₂, 251₅, 290₇.
Winde, Höhle d. — 455₈.
Windei bei Aristophanes 398₁.
Windgeister unter der Erde 455₆.
Seelen als — 455₆.
Windgötter, Dreizahl d. — bei Hesiod und Akusilaos 456₁.
mithräische — 455₅.
— bei Pherekydes von Chronos gezeugt 398, 539, 655₅, 658.
Wochenstern (s. Heptagramm), 304₆, 305₂, 339.
Wohnung, kosm. d. Götter 609 ff.
Wölbungsbau, orient. Ursprung d. —es 614, 629.
Wolle, tabu 120₀, 680₃.
Worfeln, kosm. 210₄ N.
Wort göttl. (s. ʾAmr, amâtu, *λόγος*, Memrah).
— hl. im Avesta 750₅.
Befruchtung durch d. — 750₂.
— „ewiges" im Mahābhārata 750₆.
— in arab. Inschriften 751₁.
— Jahves 750₂. ₃.
— des Nergal 749₁₁.
— in den orient. Religionen 749 ff.
— kosm. d. Sin 749₁₀.
— in den Veden 750₆.
— vergöttert (s. Schöpfungswort, Logos, *Ὄσσα, αὐδή, γῆρυς*) 706₄.
Sraoša als Verkörperung d. —es 750₅.
Wortmystik 702₈, 703₁. ₂.
Wortzahlen (s. Psēphoi) 684 ff., 742.
Würfel hl. (s. *Κύβος*) 183.
— in Mekka 723₁.
— feuriger in der Weltmitte 461₆, 724₆.

Xenophanes 661₂, 663, 678₁₁, 688 f.
skept. Angriffe d. — auf Homer und Hesiod 688.
ξύνδεσμος οὐρανοῦ 97 Nr. 20, 176, 572₀.

Yggdrasil 579₂.

Zagreus 241₀.
— -kult in Agrae? 710₃.
— — in Delphi 679₂, 682₁₀.
— — kret. in Sizilien 121₅, 711₄.
Empfängnis d. — 118, 121₄.
Glieder d. — im delph. Dreifuß 730₂.
— -legende in Kreta 121₇.
Zahlen babyl. Götter 740₅.
— griechischer — bei Pythagoras 741₁.
Kennerin der —, Epiklese der Göttin Nisaba 741₀.
— kosm. 23 f., 32₂, 33, 341₂, 530 f., 702₂, 740₂.
— -mystik und Astrologie 740 f.
— — und Medizin 741₆.
— der Schellen am kosm. Mantel 25.
— -schrift im masoretischen Pentateuchtext 355₃.
— -symbolisch. Buchstabenrechnung 334 ff., 665₂, 742; Ursprung d. —n — — 356, 742.
— — Personennamen 683 f.
— —r Satzbau bei den Orphikern 680 f.; bei Pherekydes 347.
— -theorie, pythag. 668₁. ₂. 685 f.
— der Welten 461₆.
— als Zauberspruch 587.
Zahlenfiguren, pythag. 685 f.
„Zahl meines Namens" babyl. 741₂. ₃.
Zeit, Attribute d. — bei Anaximander 506₂.
— -kult, fatalistischer Charakter d. — —es 537.
vorgriechischer Kult d. — in Kleinasien 518 f.
Zeit dem Feuer gleichgesetzt 498₁₆, 499₁.
— zeugt Feuer u. Wasser 515.
Gottheit d. — (s. ʿAud, Chronos, Dahr, Ethaos, Kâla, Zemaneh, Zrvan) 489, 649.
— — in Indien 495 ff., 508.
ob zwei — —en in den Mithräen verehrt wurden 408 f.
— — in Sidon verehrt (s. Chronos, phön.) 466₈.
Mond als Messer d. — 438₂ N, 518₁₀.
semit. Namen für d. — — 467₁.
— als äußerste Sphäre 469₃, 471₂.
— als *τέκτων* 110 Nr. 52, 247₃.
— als Urstoff 387₂, 469₃, 498₁₆, 693₈.
— webend und stickend 54₀, 110 Nr. 52, 646₉.
„Zahn d. —" 387₅.
Zeitalter, nach Metallen geordnet 617₆, 659₈.
Zelt über Bäumen aufgeschlagen 594 ff., 599₁.
— -decke kosm. 596.
— aus Gewändern hergestellt 594₅.
— im Hochzeitsritus 596 ff.
— kosm. 592, 600₆, 603, 619, 748₂, 754.
— der Sonne 600₈.
Zeltbau als consummatio matrimonii 596 f., 754.
— kosm. 58. 251.
Zemaneh, weibl. Gotth. d. Zeit 414₇ N, 747₃.
Zentralfeuer 434₂, 582₇, 728₃.
Zeus = Aithēr bei Empedokles 691₄; bei Orpheus 360₈; bei Pherekydes 348, 358₁, 609₁.
Zeus-Aiōn 675, 735₁₀.
— *Ἀλύσιος*, Deutung d. Namens — — 419₅.
— *Ἀρίσταρχος* 361₂.
— Asterios 72, 78₃, 260₂.
— *βωμός* (*μάδβαχος*) 723₆.
— -Diskos in den Mithräen 526; bei Orpheus 362₃, 689₄; bei den Päonen 494₅; bei Pherekydes 363.
— *ἠλακαταῖος* 98₄, 377₈.
— = Eris 490₀, 699₂.
— = Eros 373₃, 591₅, 597₄, 658.
— = Feuer bei Heraklit 697 f.
Geburt d. — 531₅.
— gekrönt 527₅.
Hauch, kosm. d. — 444₅, 462₃.
— = Helios in einer arch. Inschrift 361₅; bei Orpheus 361₄; bei Pherekydes 348, 361₃, 549₁, 609₁, 657, 697.
— *κεραστής* 449₃, 536₇.
Kreislauf der Elemente in — 444₅.
Liebe d. — zur Chthoniē 526₃, 543.
— = Logos bei Heraklit 697₃, 699 f.
— *μειλίχιος*, schlangengestaltiger — 127₃.
— = Mithras 362₂.
— besiegt den Ophioneus 534₆ N.
— = Phanes 402.
— stickend bei Pherekydes 197—202.
— = *Πόλεμος* 490₀ N.
— = Proitos 544₄.
Szepter d. — 438₅, 531₂.
— Tallaios, solarer — 361₅.
— als das Urgute 361, 371.
Vermählung d. — mit Korē 126.

wortmystische Auslegung des Namens Zeus 357 ff.
Zeus zu *ζάω* 357, 702[8].
— = Zās, kilik. Form bei Pherekydes 194[1].
— = Zās, Zēn, *Δίς*, *Δήν* 342 f.
— = *ζέσις* 357[4], 691[4], 697.
zikru 216[5], 233[8], 614[1].
Ziqqurat (s. Weltberg und Stufenturm) 60, 299 f.
ζῳδια = Tierkreiszeichen 31[3].
ζωγάνη 168[2], 285[6].
Zoganes, Sakkäenkönig 168.
ζωγραφήματα, Sterne als — 110[3], 677[5].
Zopyros von Heraklea 115[1], 711[7].
Zoroaster (= Ēr) 97[1].
— = Chaldäer Zaratas 572[1].
— = Cham 568[7], 571[4].
Etym. d. Namens — 734[4].
Feindschaft d. — gegen Astralmystik 537.
— mit Feuer übergossen 484[6].
— beseitigt den Gottesnamen Diav 366[3], 538[1].
— und Heraklit 638[1].
— und „Hermes“ 497[9].
myth. Höhle d. — 515[8]. 612[2].
Lebenszeit d. — 538[2].
— als Lehrer des Pythagoras 729[8], 734[4].
— = Nimrod 572[0].
— *περὶ φύσεως* 415[4], 574[1].
— ersetzt die 7 Planeten durch d. Ameša Speñtas 538.
antizrvanistische Reform d. — 538.
Schriften, pseudepigr. d.— 393[1], 560[4], 573[1. 2. 3], 574[1—5] 579, 612[2].
— = Seth 571[3].
Zrvan, Adlerkrallen d. — 428[3].
Ahriman, von — verflucht 530[3].
— akarana 408[4], 491, 745.
— allwissend 514[2].
— amarg 422[6].
— azarmān 422[7].
Bilder d. — von FEUERBACH Scheusale genannt 494.
Blitz d. — 440[1].
armen. Kult d. — 415[7].
— dareghō qadhata 408[5]; = Weltjahr 454.
Darstellungen d. — 425 ff.
Eberzähne d. — 437[1].
Elemente von — erschaffen 445 ff., 448, 453, 462, 515, 754[1].
— als „facies sola“ dargestellt 519[3] N.
— als Feuer 498[16], 499[1], 749[5].
— „frugifer“ als Fruchtknoten 520 f., 525, 535[1], 542.
Gattin d. — 416[0], 424.
Hahn d. — (s. Sraosha) 413[0].
Hammer und Zange d. — 412 f.
Hauch, feuriger d. — 462, 513[0].
— Ḥḥw gleichgesetzt 745[5].
— fehlt bis jetzt in den kappadok. Keilschriften 735[3].
Krug d. — 446[7].
Löwenkopf d. — 426[2].
durchbrochenes Löwenmaul d. — 445[2—4].
— mannweiblich 414[3].
— bei den Manichäern 408[4], 429[2], 492[1] N, 511[5].
— übergibt Mazda den Blitz 440, 527, 542.
— rein menschengestaltig 426[2].
Mithrasliturgie sog., Zrvan in d. — — 440[6].
Zrvan zeugt durch Opfer 450 f.
— als Ophiuchos 439[9].
— von Ormuzd erschaffen 408[5]; mit — verschmolzen 537[2].
— b. d. modernen Parsen 494[3].
Pinienzapfen d. — (s. Attis) 413[0].
— mit d. Ruder d. *Τύχη* 415[3].
— mit menschlichem Rumpf 426.
Schlangenstab d. — 413[0], 434.
— schlangenumwunden 414[7], 425, 426[2], 431 f., 433.
Schlüssel d. — 440 f.
medischer See nach — benannt 483[2].
— segnet die Schöpfung Mazda's 414[0].
Szepter d. — 438[3. 4], 472[2], 527[2]; zwölfteilig 531[4].
— = *Τύχη*-Bahtəm 415[1], 424, 490[0], 496, 537[2].
voltus triformis d. — 414[7], 428[1].
— auf dem Weltei stehend 412[6], 423.
Winkelmaß d. — 413[2. 3], 416 Fig. 51.
— (Zervan, Zôrwan, Zurvan) mithr. Zeitgott 406[5], 744.
— als Zimmermann 413[1].
Zwillingssöhne d.— 416 f., 514.
Zrvanismus (s. auch Chronoskult) in Ägypten 736[4], 745[5].
— im Avesta 416[2], 491.
Elemente babyl. im — 509, 579.

Zrvanismus durch Eudem v. Rhodos zuerst bezeugt 415[9], 491.
fatalistisch-amoralischer Charakter d. — 537.
— in Indien 495 ff.
— in d. mithr. Kosmogonie 536.
Logoslehre im — 749[9].
— angebl. Sekte 416[1].
— als pers. Staatsreligion, unter Yezdegerd II. 415[8].
astrolog. System d. — 496.
— gemeins. Vorbild d. Kâlasystems, d. orph. Chronos- und des hermetischen Aionkultes 505, 644, 735[6].
zrvanistische Kosmologie 488, 519[1], 536, 632.
— Überlieferungen 519[1].
Zweiseelenlehre 553, 556 f., 557[5.11], 558[3].
— bei den Hermetikern 560[5].
— bei den Manichäern 560[2].
Zwiebel, kosm. 522[1].
Zwillingsdrachen, Symbol d. — 435[5.6], 436[1].
Zwölfgötter 265 f.
germanische — 266[5].
griechische — 266[1].
elamitische Zwölfgötter 266[3].
etruskisch-römische — 266[2].
lykische — 266[4].
zwölf Kleider in den Isismysterien 293[6], 301.
Zwölfstämme b. den Arabern 264[4].
— in Attika 265[2].
— von Israel 264.
— u. Tierkreiszeichen 265[2], 266 ff.
ζυγόν = Joch am Viergespann der Elemente 490[0].

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Münchener Archäologische Studien

Dem Andenken Adolf Furtwänglers gewidmet

Mit 96 Abbildungen und 16 Tafeln — Gebunden M 25.—

Inhalt: I. Merkantile Inschriften auf attischen Vasen. Von Dr. RUDOLF HACKL. — II. Römische weibliche Gewandstatuen. Von Dr. ANTON HEKLER. — III. Griechische Schilde. Von Dr. GEORG LIPPOLD. — IV. Das Knielaufschema und die Darstellung des Laufens und Fliegens in der älteren griechischen Kunst. Von Dr. EDUARD SCHMIDT

Die hier vereinigten vier Arbeiten von Schülern Adolf Furtwänglers sind noch unter der Anregung und Mitwirkung des berühmten Münchener Archäologen entstanden. Die Verfasser haben sich entschlossen, ihre Arbeiten in einem Bande zu vereinigen und dem Andenken ihres Lehrers zu widmen. Die behandelten Gegenstände liegen teilweise auch im engeren Interessenkreise des humanistischen Gymnasiums, so daß der mit Anschauungsmaterial reich versehene Band den Bibliotheken und Lehrern dieser Anstalten als ein wertvolles Lehrmittel willkommen sein dürfte.

Altgriechische Plastik

Eine Einführung in die griechische Kunst des archaischen und gebundenen Stils

von **W. Lermann**

Mit 80 Textbildern und 20 farbigen Tafeln, enthaltend Nachbildungen von Gewandmustern der Mädchenstatuen auf der Akropolis zu Athen

In Leinwand gebunden M 25.— — In feinem Halbfranzband M 30.—

„Meine Anzeige dieses Werkes hat vor allem die Bedürfnisse der Schulmänner zu berücksichtigen, für die ja Lermann ausdrücklich auch geschrieben haben will. Da stehe ich nicht an, zu erklären, daß er uns ein vortreffliches Hilfsmittel geboten hat, unsere Kenntnisse dieser ältesten Epoche griechischer Kunst aufzufrischen und nach dem neuesten Stande der Wissenschaft zu erweitern. Es ist zu wünschen, daß das Buch in unsre Anstaltsbibliotheken eingereiht und recht fleißig benützt wird. Freilich kann in archäologischen Vorträgen die alte Zeit nur kurz gestreift werden, aber das Studium eines solchen, die Stilentwicklung besonders betonenden Buches wird für den Lehrer stets lehrreich sein und ihm zugute kommen bei Erläuterung der Kunstwerke späterer Zeit.“ *(Blätter für das bayerische Gymnasialwesen.)*

Kordax

Archäologische Studien zur Geschichte eines antiken Tanzes und zum Ursprung der griechischen Komödie

von **Heinz Schnabel**

IV, 66 Seiten 8° — SOEBEN ERSCHIENEN — M 3.—

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Vorlesungen und Abhandlungen

aus dem Nachlaß von **Ludwig Traube**

weiland o. Professor der lateinischen Philologie an der Universität München

Herausgegeben von **Dr. FRANZ BOLL**

o. Professor der klassischen Philologie in Heidelberg

Erster Band: **Zur Paläographie und Handschriftenkunde.** Mit biographischer Einleitung von FRANZ BOLL und Bibliographie von PAUL LEHMANN. 21 Bogen Lex. 8°. Geheftet M 15.—, in Halbfranzband M 18.—

Zweiter Band: **Einleitung in die mittellateinische Philologie.** Herausgegeben von PAUL LEHMANN (erscheint im Jahre 1910).

Dritter Band: **Überlieferungsgeschichte der römischen Literatur.** Herausgegeben von FRANZ BOLL.

Vierter Band: **Geschichte der Halbunciale.** Herausgegeben von PAUL LEHMANN.

Fünfter Band: **Gesammelte kleine Schriften.** Herausgegeben von FRANZ SKUTSCH.

Der Preis der Bände richtet sich nach dem Umfang. Als Subskriptionspreis sind für den Druckbogen etwa 70 Pfennig angesetzt. Die Verlagsbuchhandlung behält sich eine Erhöhung dieses Preises nach Abschluß der gesamten Publikation vor.

Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters

Herausgegeben von **LUDWIG TRAUBE**

weiland Professor der klassischen Philologie an der Universität München

Subskriptionspreis für jeden Band M 15.—

Es liegen vor:

I. Band, 1. Heft: **Sedulius Scottus** von Dr. J. HELLMANN, Privatdozent der Geschichte an der Universität München. XV, 203 Seiten Lex. 8°. Einzelpreis M 8.50

2. Heft: **Johannes Scottus** von E. K. RAND, Assistant-Professor of Latin at Harvard-University. XIV, 106 Seiten Lex. 8°. Einzelpreis M 6.—

3. Heft: **Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln** von Dr. HERIBERT PLENKERS. XI, 100 S. Lex. 8°. Einzelpreis M 7.—

II. Band: **Nomina sacra.** Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung von Dr. LUDWIG TRAUBE, Professor der lateinischen Philologie des Mittelalters an der Universität München. Mit Traubes Porträt. X, 287 Seiten Lex. 8°. Einzelpreis M 15.—

III. Band, 1. Heft: **Franciscus Modius** als Handschriftenforscher von Dr. PAUL LEHMANN. XIII, 151 Seiten Lex. 8°. Einzelpreis M 7.—

2. Heft: **Die Textgeschichte Liudprands von Cremona** von Dr. JOSEPH BECKER. VII, 46 Seiten Lex. 8°. Mit 2 Tafeln. Einzelpreis M 2.50

3. Heft: **Die ältesten Kalendarien aus Monte Cassino** von Dr. E. A. LOEW. XVI, 84 Seiten Lex. 8°. Mit 3 Tafeln. Einzelpreis M 6.—

4. Heft: **Die Gedichte des Paulus Diaconus.** Kritische und erklärende Ausgabe von Dr. KARL NEFF. XX, 231 Seiten Lex. 8°. Mit 1 Tafel. Einzelpreis M 10.—

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 004906092